علم الكلام
وبعض مشكلاته

تأليف

دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
أستاذ الفلسفة الاسلامية
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
ت ٥٩٠٤٦٩٦ ـ القاهرة

علـــــم الـكلام
وبعض مشـكلاته

الفصل الأول

نشأة علم الكلام

١ ـ ما هو علم الكلام ؟

جاء الإسلام بجملة من الأحكام الشرعية ، بعضها يتعلق بالاعتقاديات ، وبعضها يتعلق بالعمليات من العادات والمعاملات، واعتبرت الأحكام الشرعية الاعتقادية ـ كالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدرة خير وشره[1] ـ أصولا ، والأحكام الشرعية العملية على اختلافها كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد والبيوع والزروع ـ فروعا .

والعلم الباحث فى الأحكام الاعتقادية ، هو العلم المعروف باسم علم الكلام ، ويعرف أيضاً باسم علم التوحيد والصفات[2] .

---

(١) ذكر ابن خلدون فى مقدمته عن عقائد الاسلام التى هى موضوع الايمان ما نصه · « واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الايمان الذى هو فى المرتبة الأولى ، الذى هو تصديق ، وعين امورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا ، واعتقادها فى أنفسنا مع الاقرار بالسنتنا ، وهى العقائد التى تقررت فى الدين · قال صلى الله عليه وسلم ، حين سئل عن الايمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ، وهذه هى العقائد المقررة فى علم الكلام » ·

(٢) وله تسميات أخرى ، ورد فى « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى : « علم الكلام ، ويسمى بأصول الدين أيضا ، وسماه ابو حنيفة رحمه الله بالفقه الاكبر ، وفى « مجمع السلوك : » ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا ، ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات · · الخ » ·

أما العلم الباحث فى الأحكام العملية على اختلافها ، فهو علم الشرائع والأحكام، أو علم الفقه .

وقد أشار سعد الدين التفتازانى إلى ذلك، فقال فى شرحه للعقائد النسفية ما نصه : « إعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام . . . وبالثانية علم التوحيد والصفات[1] » .

واعتبر البعض الأحكام الشرعية الاعتقادية ، لما لها من صبغة نظرية «معرفة»، والأحكام الشرعية العملية — لما لها من صبغة عملية — ، «طاعة» ، فيقول الشهرستانى : « قال بعض المتكلمين الأصول معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم . . . ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا ، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا . فالأصول هى موضوع علم الكلام ، والفروع هى موضوع علم الفقه[2] » .

ويقول الايجى فى كتابه « المواقف » مبينا إقتصار علم الكلام على بحث العقائد والدفاع عنها ، دون العمليات من الشرع ، ما نصه : « والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه . والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام »[3] .

---

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ٩ — ١١ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، جـ ١ ، ص ٥١ .

(٣) الايجى ، المواقف ، الموقف الاول فى المقدمات (المقصد الاول من المرصد الاول) .

ويتميز علم الكلام أيضاً عن علم التصوف ، فعلم التصوف يتدبر الأحكام الشرعية ، نظرية كانت أو عملية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها ، فهو يعنى بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحى والوجدان القلبى .

وفى رأينا أن التميز بين علوم الكلام والفقه والتصوف ، اعتبارى محض ، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد هو الشريعة ، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام استناد الفرع إلى الأصل ، وعلم التصوف مستند إلى علمى الكلام والفقه ، إذ لابد للصوفى على الحقيقة من علم كامل بالكتاب والسنة (١) لكى يصحح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها .

وإنفصال هذه العلوم بعضها عن البعض الآخر ، وجد نتيجة التخصص العلمى الدقيق ، وهو أمر ظهر فى الاسلام فى وقت متأخر ، وبهذا التخصص سار كل علم فى مساره على قواعد ومناهج خاصة ، فتميز عن غيره من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته . أما قبل ذلك ، فكان اسم « الفقه » يطلق ، ليس فقط على العمليات من الشرع ، وإنما أيضاً على الاعتقاديات والأخلاق ، ولا أدل على ذلك مما ورد فى « كتاب أبجد العلوم » : « علم الفقه : قال فى كشاف إصطلاحات الفنون : علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضاً على ما فى «مجمع السلوك» وهو معرفة النفس ما لها وما عليها . هكذا نقل عن أبى حنيفة .... ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات ، كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات ، أى الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية ، والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها : فالأول

---

(١) ولذلك قال الشعرانى فى « الطبقات الكبرى » : « هو (أى علم التصوف) علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ... والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة » ، الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٤ .

علم الكلام ، والثانى علم الأخلاق والتصوف ، والثالث هو الفقه المصطلح . وذكر الغزالى أن الناس تصرفوا فى إسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها . واسم الفقه فى العصر الأول كان مطلقا على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق النفوس ، والاطلاع على الآخرة ، وحقارة الدنيا . . . » (١) .

مما سبق يتبين لنا أن علم الكلام علم من العلوم الشرعية المصطبغة بصبغة عقلية، تدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها ، وأنه يتميز بذلك عن غيره من العلوم الشرعية الأخرى كالفقه والتصوف . ولكن ما هى العوامل التى أدت إلى نشوء هذا العلم فى الإسلام ، وماذا كان وجه الحاجة إليه ؟ فيما يلى نحاول الاجابة على هذا السؤال .

٢ ـ عوامل نشأته :

تمهيد :

لم ينشأ علم الكلام فى الإسلام نتيجة سبب بعينه ، وإنما هو نتاج أسباب متضامنة ، وعوامل متضافرة ، اقتضت وجوده على الصورة التى نراه عليها فى تاريخ الفكر الاسلامى . فهناك عوامل منبعثة من داخل الجماعة الاسلامية ذاتها ، كالخلاف حول بعض النصوص الدينية ، مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر فى تفسير العقائد ، والخوض فى مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول من المسلمين ، وكالخلاف السياسى الحادث حول مسألة الامامة ، وهو الخلاف الذى أدى إلى ظهور الفرق ، وهو وإن كان سياسيا فى منشئه ، إلا أنه تطور فأصبح متعلقاً بالعقائد . وهناك عوامل وافدة من خارج إلى الجماعة الاسلامية ، أعانت

---

(١) حسن صديق خان : ابجد العلوم ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠ .

على وجود علم الكلام وازدهاره ، وذلك مثل التقاء الاسلام بحضارات وديانات الامم المفتوحة ، بما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه ، ومثل حركة الترجمة التى ترتب عليها إنتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين ، ووجود نشاط فكرى هائل امتد أثره ، فيما امتد إليه ، إلى علم الكلام ، أو علم العقائد الاسلامية .

وفيما يلى سنحاول الكلام عن كل عامل من هذه العوامل الأربعة بشيء من التفصيل .

(أ) الخلاف حول تاويل بعض نصوص الدين :

وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة تبين العقائد الاسلامية وأبرزها عقيدة التوحيد ، حتى أن فخر الدين الرازى فى تفسيره الكبير ذكر « أن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما البواقى ففى بيان التوحيد والنبوة ، والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين (١) » ، وهذا يدلنا من غير شك على أن القرآن الكريم قد عنى بالعقائد التى ينبغى أن يعتقدها المسلم عناية كبيرة . ولذلك قال فخر الدين الرازى بعد ذلك : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل (يقصد الدلائل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد) ، والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » (٢) .

والواقع أن القرآن . إلى جانب إحتوائه على العقائد الاسلامية ، قد احتوى على ذكر العقائد المخالفة لها ، وعلى الحجج الداحضة لها ، فكان ذلك من العوامل الهامة التى أنهضت بعض عقول المسلمين إلى البحث فى العقائد . وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة لها .

---

(١) التفسير الكبير ، ج ١ ، ص ٣٠٧
(٢) نفس المرجع ج ، ص ٣٠٨ .

فمن الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر العقائد والمذاهب والأديان المخالفة للإسلام، قوله تعالى: « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (١). وقوله تعالى: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم » (٢)، مثل هذه الآيات لابد وأن تثير عند قارئها تساؤلا حول تلك العقائد والمذاهب والأديان المخالفة، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الاسلامية.

ولقد رد القرآن الكريم على مخالفيه، فرد مثلا على الدهرية الذين قالوا: « وما يهلكنا إلا الدهر (٣) »، ورد على أولئك الذين ألّهوا الكواكب وعبدوها كالصابئة، وذلك بمثل آية إبراهيم عليه السلام: « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين » (٤)، ورد على منكرى النبوات بمثل قوله تعالى: « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا، قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (٥)، ورد على منكرى البعث بمثل قوله تعالى: « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين » (٦).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نجد في القرآن الكريم آيات يتعارض مؤداها ولو ظاهرا، منها على سبيل المثال — ما يتعلق بالجبر والاختيار، فنجد

---

(١) سورة الحج، آية ١٧.
(٢) سورة البقرة، آية ٦٢.
(٣) سورة الجاثية، آية ٢٤.
(٤) سورة الأنعام، آية ١٦.
(٥) سورة الاسراء، آية ٩٤ — ٩٥.
(٦) سورة الأنبياء، آية ١٠٤.

قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله »(١) ثم قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »(٢) . وهنا قد يبدو التعارض ، ولو ظاهريا ، بين الآيتين ، لأن الآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله ، ويفهم منها أن الانسان لا يفعل بمحض إرادته وإنما يفعل بمحض إرادة الله ، والآية الثانية تظهرنا على أن للانسان مشيئة خاصة ، فهو حر فيما يختار لنفسه من الكفر أو الايمان وهنا أيضا قد يتساءل البعض : كيف يمكن أن يكون الانسان مختارا ومجبورا فى آن واحد ؟ ثم هل للانسان إرادة يدبر بها ؟ وما صلة هذه الارادة بإرادة الله ؟ وما معنى اختيار الانسان إذا كان له اختيار ؟ وماذا يعنى كون الانسان مجبورا إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله ؟ كل أولئك فى الحقيقة أسئلة تعرض لعقل الانسان إذا ما أمعن النظر فى بعض نصوص القرآن .

وهناك إلى جانب ما تقدم المتشابه(٣) من آيات الصفات، ومن هذه الآيات ما يوحى بالتشبيه والتجسيم ، مثل الآيات التى ورد فيها ذكر اليد والوجه والاستواء على العرش ، ولكن إلى جانب هذه الآيات توجد آيات التنزيه المطلق ، مثل قوله تعالى : « ليس كمثله شيء »(٤) ، وهى الواجبة الاعتقاد ، فكان بعض المسلمين يسلم بآيات الصفات كما وردت ، دون تأويل ، والبعض الآخر

---

(١) سورة الكهف ، آية ٢٢ ــ ٢٣ .

(٢) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٣) أشار القرآن الكريم الى الآيات المتشابهة فى آية : « هو الذى انزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب » سورة آل عمران ، آية ٧ ؛ وفى التعريفات للجرجانى : « المتشابه هو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات فى أوائل السور » ، التعريفات مادة « المتشابه » ، و « المحكم ما احكم المراد به عن التبديل والتغيير ، اى التخصيص والتأويل والنسخ » التعريفات ، مادة « المحكم » .

(٤) سورة الشورى ، آية ١١ .

يتأولها لتصبح متمشية مع ما يعتقده من التنزيه ، ووقع بعض المسلمين فى التشبيه والتجسيم ، وهذا كله مما أدى إلى ظهور علم الكلام الباحث فى مثل هذه العقائد ، ولندع ابن خلدون يصور لنا ذلك قائلا : « وأدلتها أى العقائد الايمانية » من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف ، وأرشد إليها العلماء ، الأئمة ، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام .

« ولنبين لك تفصيل هذا المجمل ، وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل فى آى كثيرة ، وهى سلوب كلها ، وصريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه ، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها .

« ثم وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه ، مرة فى الذات ومرة فى الصفات .

« فأما السلف ، فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل . وهذا معنى قول الكثير منهم : إقرءوها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز أن تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له .

« وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا فى التشبيه . . . (١) » .

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٢٥ .

والواقع أن موقف السلف من الصحابة من البحث فى العقائد كان موقفاً حكيماً : فهم فى الحقيقة كانوا يؤمنون بعقائد الإسلام إيماناً قوياً لا تشوبه شائبة ، كيف لا وهم كانوا يقتبسون من أنوار النبوة ؟ وهم كانوا كلما استشكل عليهم أمر من أمور العقائد أو الأحكام العملية لجأوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكانوا متحققين بالإيمان علماً وحالا ، ومن هذا شأنه لا يستسيغ فى الحقيقة جدلا عقلياً حول مسائل الإيمان ، وهذا يفسر لنا لمَ لمْ يجنح الصحابة ومن تبعهم إلى التعمق والبحث الجدلى العقلى فى أمور الاعتقاد. وقد يعترض معترض فيقول : كيف يكون موقف الصحابة كذلك فى الوقت الذى دعا فيه القرآن نفسه إلى اصطناع الجدل فى تبليغ الدعوة ؟ وقد رد المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » على مثل هذا الاعتراض قائلا : « ومهما يكن فى القرآن من تعرض للجدل ، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة ، فى مثل قوله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين »[1] ، فإن القرآن ليس كتاباً جدلياً ، ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال .

« وقد مضى زمن النبى عليه السلام والمسلمون على عقيدة واحدة هى ما جاء فى كتاب الله ، لأنهم — كما يقول طاش كبرى زاده — : « أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك الأوهام[2] » .

يضاف إلى ما تقدم أن الصحابة خشوا أن يؤدى البحث العقلى الاجتهادى

---

(١) سورة النحل ، آية ١٢٥ .
(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧٢ .

فى مجال العقائد إلى انقسام المسلمين بعضهم على البعض الآخر ، فنهوا عن ذلك ، وحرصوا على توحيد الكلمة بأن يكونوا على منهاج واحد فى أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو فى فروع الأحكام الشرعية ، بمعنى أنهم لم يختلفوا فى الذات الإلهية ، من حيث وحدانيتها وتنزيهها ، وإنما اختلفوا أحياناً فى فروع المسائل الفقهية المتعلقة بالأحكام الشرعية كالميراث مثلا[1] ، وهذا نتيجة إجتهاد كل منهم بالرأى .

وقد أشار ابن القيم فى « إعلام الموقعين » إلى اختلاف الصحابة فى مسائل الأحكام العملية دون أصول العقائد قائلا : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم[2] » .

لم يلبث أن تشكك بعض أهـــل الأهواء من المسلمين فى العقيدة الإسلامية ، وذلك فى أواخر عهد الصحابة . فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالذات والصفات ، وذهبوا فى تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف ، فأثاروا بذلك مشكلات وشبهات . وقد ذكر البغدادى فى « الفرق بين الفرق » خلافاً حول مسألة القدر والاستطاعة حدث فى زمن المتأخرين من الصحابة ، وهو الخلاف الذى أثاره معبد الجهنى وغيلان الدمشقى والجعد بن درهم ، فقال ما نصه : « ثم حدث فى زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية فى القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدمشقى

---

(١) وهذا يفسر أيضا لم ظهرت المدارس الفقهية المختلفة فى الاسلام ، قارن : البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤ .

(٢) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج ١ ، ص ٥٥ .

والجعد بن درهم، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة، كعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وابن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن أوفى، وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم»(١).

ومن الشبهات التي أثيرت حول العقائد أيضاً، وذلك قبيل المائة من سني الهجرة، شبهات جهم بن صفوان الذي ظهر — كما يذكر المقريزي(٢) — ببلاد الشرق، وتكلم في الصفات بعد أن لم يكن الكلام فيها معروفاً، فنفى أن يكون لله تعالى صفة، وبث الشك في نفوس المسلمين، واجتذب إليه أنصارا كثيرين يميلون لرأيه، ويؤيدون فكرته، فأكبر أهل الإسلام بدعتــــه، ورموا بالضلالة أصحابها، وحذروا الناس من الجهمية، وعادوهم في الله، وتولوا الرد على حججهم.

وقد ارتأى الغزالي أن ظهور مثل أولئك المبتدعين الباحثين فيما ورد في نصوص القرآن والسنة من عقائد على هذا النحو الذي لم يكن معروفا للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين المتمسكين بالسنة رد حججهم وكشف شبهاتهم، هو الذي أدى إلى نشوء علم الكلام في الإسلام، وذلك على نحو ما يستفاد من قوله: «ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ الكلام وأهله(٣)».

---

(١) الفرق بين الفرق، ص ٤٠ — ٤١.
(٢) المقريزي: الخطط، جـ ٤، ص ١٨٢ — ١٨٣.
(٣) المنقذ من الضلال، بهامش الانسان الكامل للجيلي، جـ ٢، ص ٩.

مما سبق كله يتبين أن النصوص الدينية نفسها كانت من العوامل التى دعت إلى إلى ظهور علم الكلام : إما لأن بعض هذه النصوص قد أثار بطبيعته فى عقول بعض المسلمين حب البحث فى العقائد الإسلامية والتقصى للعقائد المخالفة لها ، أو لأن بعض هذه النصوص من قبيل المتشابه الذى لا يدرك كنه معناه ، كبعض آيات الصفات ، وقد أدى تأويل بعض أهل الأهواء لمثل هذه النصوص المتشابهة إلى مشكلات عقائدية عويصة كانت فيما بعد موضوعا لذلك العلم .

(ب) الخـــلاف السياسى :

لم يكن الخلاف حول نصوص الدين وحده سياقى لنشأة علم الكلام فى الإسلام إذ أن النزاع السياسى فى صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل أهمية عن أثر الخلاف حول بعض نصوص الدين .

إن أبرز مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولهـــا الخلاف بين المسلمين هى مسألة الإمامة أو الخلافة . ذلك أن النبى لم يقرر نظاما معينا لمن يكون إماما أو خليفة من بعده[١] . ولما مات صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون

---

(١) ورد فى القاموس المحيط للفيروزابادى : « والامام ما ائتم به من رئيس أو غيره » ٠٠ والنبى صلى الله عليه وسلم والخليفه ٠٠ « القاموس المحيط مادة « أمه » ٠ ويقول ابن خلدون فى المقدمة « وسمى القائم بذلك خليفة واماما ٠ فأما تسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة فى اتباعه والاقتداء به ٠ وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبى فى امته ، فيقال : « خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله » المقدمة ص ١٨١ ، ولم يثبت عند اهل السنه نص أو تعيين من النبى على شخص معين يخلفه بهذا المعنى ٠ اما الشيعـه فذهبوا الى القول بالنص والتعيين ، وقد ناقش اهـل السنة النصـوص التى استدل بها الشيعة على ذلك ، مبينين انها موضوعة او مؤولة تأويلا بعيـدا ٠ أنظر فى تفصيل ذلك : ابن حـزم : الفصـــل ، ج ٤ ، ص ١٤٦ وما بعـدها ، ومقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٨ ٠

والأنصار فيمن يخلفه، ثم استقر رأيهم أخيراً على استخلاف أبي بكر(١)، فكانت الخلافة بذلك شورى بينهم .

ثم كان من الاختلافات الأخرى الحادثة فى صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبي بكر لعمر بالخلافة وقت وفاته ، وعلى بيعة عثمان ، والخلاف الحادث فى آخر عهد عثمان وخروج بعض المسلمين عليه ، ثم قتله ، ثم الخلاف بين على من ناحية وعائشة وطلحة والزبير من ناحية أخرى ، وهو الخلاف الذى أدى إلى وقعة الجمل ثم الخلاف بين على ومعاوية ،وهو الخلاف الذى أشعل نار الحرب بين المسلمين فترة، وانتهى بثبات الأمر لمعاوية وذريته من بعده. وكان قد خرج — أثناء هذا الخلاف الأخير — بعض المسلمين على علىّ فعرفوا بالخوارج ، وكانت بينهم وبين على حروب ثم قتل علىّ بيد أحد الخوارج ، وبمقتله انتهى عهد الخلفاء الراشدين ، وذلك فى سنة ٤٠ هجرية .

على أن مقتل الإمام على على ذلك النحو قد أثار عطفاً قوياً عليه من جانب أنصاره ، وابتدأت شيعته فى الظهور بشكل واضح على مسرح الحياة الإسلامية ، وأظهرت القول ، كعقيدة ، بأنه كان أحق صحابة النبي بخلافته ، هو وذريته من بعده ، لأن النبي قد نص على ذلك فى رأيهم ، كما اعتبرت كل من جاء بعد النبى من الخلفاء الراشدين مغتصبا لحق على ، وكل من جاء بعد علىّ من الخلفاء مغتصباً لحق ذريته .

وقد صور الشهرستانى إختلاف المسلمين حول الإمام فى ذلك العصر قائلا أن الإختلاف فى الإمامة كان على وجهين : أحدهما أن الامامة تثبت

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك : الملل والنحل للشهرستانى ، جـ ١ ، ص ٢١ وما بعـدها .

بالنص والتعيين ، والآخر بالاتفاق والاختيار : فمن قال بالرأى الأول قال إن عليا أحق الناس بالخلافة ، ومن بعده ذريته . ومن قال بالرأى الثانى قال بحق معاوية وذريته ، ثم مروان وأولاده ، والخوارج يرون غير هذا وذلك ، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم ، ويعمل وفق إرادتهم وإلا خالفوه(١) .

ولكن ما الذى أدى إلى مثل تلك الخلافات ، بعد أن كان المسلمون كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ؟

الواقع أن هناك أسباباً كثيرة أدت إلى مثل تلك الخلافات ، لعل أبرزها وأقواها ضعف الإيمان تدريجياً فى قلوب بعض المسلمين ، وإحياؤهم تلك العصبية القبلية ، التى كانت موجودة بين العرب فى جاهليتهم .

ذلك أن الإسلام قد سوى بين المسلمين على اختلاف أجناسهم ، ودعا إلى وحدة الجماعة الإسلامية ، ودعا رسوله إلى نبذ كل عصبية وفرقة ، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة(٢) ، ولكن ضعف الإيمان فى قلوب بعض المسلمين ، ممن لم يتهذب بالإسلام ومخالطة نفيه ، أدى إلى فتن كثيرة أبرزها الفتنة التى انتهت بمقتل عثمان دون حكم شرعى ، فكانت فتنة ابتليت بها الأمة الإسلامية جمعاء(٣) وقد علل ابن خلدون سبب هذه

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ٢٧ .

(٢) مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » سورة الحجرات ، آية ١٣ . وقوله تعالى : « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » ، سورة الأنفال ، آية ٤٦ . وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « ليس منا من دعا الى عصبية » وقال أيضا : « كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى » .

(٣) كانت هذه الفتنة وما تلاها من حروب نقطة تحول فى تاريخ المسلمين وما أصدق ما يقول المستشرق الانجليزى نيكولسون : « لقد مزقت الحروب الأهلية التى أعقبت هذه الفتنة (فتنة مقتل عثمان) وحدة الاسلام شر ممزق ولم يلتئم بعد الجرح الذى أحدثته هذه الحروب » .

الفتنة وما تلاها من فتن بضعف إيمان مثيريها ، وإثارتهم العصبية القبلية قائلا :

« وإذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس أجمعين فى شأن الاختلاف فى عثمان ، واختلاف الصحابة من بعد ، وعلمت أنها كانت فتنة ابتلى الله بها الأمة ، بينما المسلمون قد أذهب الله عدوهم ، وملكهم أرضهم وديارهم ، ونزلوا الأمصار على حدودهم بالبصرة والكوفة والشام ومصر . وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه الأمصار جفاة لم يستكثروا من صحبة النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا هذبتهم سيرته وآدابه ، ولا ارتاضوا بخلقه ، مع ما كان فيهم فى الجاهلية من الجفاء والعصبية ، والتفاخر ، والبعد عن سكينة الإيمان ، وإذا بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا فى ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان ، فاستنكفوا من ذلك ، وغصوا به لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم مثل قبائل ابن وائل ، وعبد القيس بن ربيعة ، وقبائل كندة ، والأزد من اليمن ، وتميم وقيس من مضر ، فصاروا إلى الغض من قريش ، والأنفة عليهم ، والتمريض فى طاعتهم ، والتعلل فى ذلك بالتظلم منهم ، والاستعداء عليهم ...(١) » .

ثم استمرت الشهوات فى التلاعب بعقول بعض المسلمين ، فنقضوا بيعتهم لعلى ، فكانت الحروب بين المسلمين ، وانتهى بها الأمر إلى ثبات الأمر للأمويين ، وليس من شك فى أن إيمان كثير من المسلمين فى هذه الحقبة كان قد تسرب إليه وهن ، ولا أدل على ذلك من الرواية التالية التى أوردها ابن خلدون قائلا : « سأل رجل عليا رضى الله عنه : ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر؟ فقال لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى ، وأنا اليوم وال على مثلك ، ثم يعقب ابن خلدون على هذه الرواية قائلا : « يشير (أى على رضى الله عنه) إلى وازع الدين !! (٢) » .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٨ .

ولكن ما الذى جعل تلك الخلافات السياسية بين المسلمين مرتبطة عندهم بالعقائد ؟ .

الجواب على ذلك أن الخلاف السياسى بين المسلمين ما كان ليبتعد عن الدين ، لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائما ليؤيد موقفه وهذا يدعوه إلى الاجتهاد فى فهم النصوص ، أو تأويلها تأويلا خاصا ، عندئذ صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، كالشيعة والخوارج والأمويين والمرجئة . ثم عمد أصحاب كل فرقة بعد ذلك إلى اصطناع شعراء وعلماء تلك الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم ، فصار الأمر متعلقاً بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقاً كبيراً .

وجدير بالذكر أيضاً أن مسألة الإمامة وهى المسألة السياسية الكبرى عند المسلمين ، قد تطور أمرها فدخلت فى نطاق مبحث العقائد ، حتى عند أهل السنة، لأن الشيعة لما اعتبروها منذ البداية من أصول العقائد الإسلامية ، ولم يوافقهم على ذلك أهل السنة ، احتاج أهل السنة فيما بعد إلى الرد عليهم ، فعمد المتأخرون متكلميهم إلى إدراج البحث فيها فى كتبهم[1] .

---

(١) يقول ابن خلدون فى مقدمته : « والحق بذلك (اى بموضوعات علم الكلام) الكلام فى الامامه لما ظهر من بدعة الامامية من قولهم انها من عقائد الايمان ، وأنه يجب على النبى تعيينها .. وقصارى أمر الامامة (فى رأى أهل السنة) انها قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد » ، مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٦ .

وقد ذكر سعد الدين التفتازانى فى شرح العقائد النسفية ما نصه : « انه (أى النسفى) لما فرغ من مقاصد علم الكلام ، ومباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد ، والنبوة ، والامامة ، على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة ، حاول التنبيه على نبذ من المسائل الخ » ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٨٧ . وفى تعليقات العصام على شرح العقائد النسفية ما نصه : « قوله : قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام » : بمعنى

وهكذا يتبين لنا من كل ما سبق أن الخلافات السياسية الحادثة فى صدر الإسلام ، قد ارتبطت بالدين وعقائده ارتباطا وثيقاً ، وترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق متباينة خائضة فى البحث فى العقائد على نحو جدلى خلافى ، فكان هذا من أهم العوامل التى عجلت بظهور علم العقائد ، أو علم الكلام ، عند المسلمين .

(جـ) التقاء الاسلام بديانات وحضارات اخرى :

وهناك عامل من العوامل التى ساعدت على نشأة علم الكلام فى الإسلام يمكن أن يضاف إلى سابقيه ، وأعنى به التقاء الإسلام بديانات وحضارات الأمم المفتوحة . والواقع أن المسلمين إبان انشغالهم بالفتوحات لم يكن لديهم من الفراغ ما يسمح لهم بالبحث فى العقائد(١) ، فلما استقر أمر الإسلام فى الأمصار المفتوحة وجد بعض المسلمين لديهم من الوقت ما قد يسمح لهم بتناول العقائد بالبحث ، يضاف إلى ذلك أن المسلمين قد احتكوا بأهل الديانات السماوية فى تلك الأمصار كاليهود والنصارى ، وكان هؤلاء أصحاب علم وفلسفة ، ولهم عناية بالجدل فى العقائد ، فلعله قد ترتب على هذا الاحتكاك أن وجد لدى بعض المسلمين

= (التفتازانى) الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل أهل السنة مسامحة قال صاحب « المواقف » : « ومباحث الامامة عندنا من الفروع . وانما ذكرناها فى علم الكلام تاسيا بمن قبلنا » ، شرح العقائد النسفية ، الطبعة المصرية ١٣٥٨ هـ — ١٩٣٩ ، ص ٤٨٩ .

(١) يقول الشيخ محمد عبده فى « رسالة التوحيد » حول هذا المعنى : « مضى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وهو المرجع فى الحيرة ، والسراج فى ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفتان (أبو بكر وعمر) بعده ما قدر لهما من العمر فى مدافعة الاعداء ، وجمع كلمة الاولياء ، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم ، ليبتلوها بالبحث فى مبانى عقائدهم » رسالة التوحيد ، ص ١٠ — ١١ . ، ويقول المستشرق الامريكى ماكدونالد : « فى خلال العشرين أو الثلاثين سنة التى أعقبت وفاة محمد ، كان المسلمون جد منشغلين بنشر عقيدتهم ، الى الحد الذى لم يجعلهم يفكرون فى ماهية تلك العقيدة على وجه التحديد » ، انظر :

Muslim theology, P. 122.

حب الجدل والنقاش فى مسائل العقائد الإسلامية على نحو ما رأوه عند المسيحيين واليهود .

وقد صور المستشرق جولدزيهر ما كان لالتقاء الإسلام بالمسيحية وغيرها من الديانات من أثر فى بحث المسلمين فى عقائدهم على صورة فلسفية قائلا : « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير ، ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء ، وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصى ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الأغريقية ، كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، تسرب إليهم بواسطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة والنقل »[1] .

والواقع أن المشكلة التى أشار إليها جولدزيهر وهى مشكلة القدر ، قد أثيرت من جانب أفراد مسيحيين اعتنقوا الإسلام ، ولم يكونوا مخلصين له . يدلنا على ذلك أن غيلان الدمشقى كان قبل إسلامه قبطيا ، وأنه كان من أبرز دعاة القدر ، على نحو ما يذكر ابن قتيبة فى « كتاب المعارف » قائلا : « غيلان الدمشقى ، كان قبطياً ، لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا إليه إلا معبد الجهنى . وكان غيلان يكنى « أبا مروان » ، وأخذه هشام ابن عبد الملك (المتوفى سنة ١٢٥ ﻫ) وصلبه بباب دمشق »[2] . وكما أثار بعض من أسلم من المسيحيين شبهات عقائدية حول القدر ، نجد كذلك بعض من أسلم من اليهود قد أثار شبهات التشبيه والتجسيم ، ووضع لذلك

---

(١) محاضرات فى الاسلام ، طبع هيدلبرج ١٩٢٥ ، واورده الدكتور محمد البهى فى كتابه : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، القاهرة ١٩٤٨ جـ ١ ، ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

(٢) كتاب المعارف ، ص ١٦٦ ، ومفتاح السعادة ، جـ ٢ ، ص ٣٥ .

الأخبار ، فيقول الشهرستاني : « وأكثرها (أي أكثر الأخبار الموضوعة الدالة على التشبيه) مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع »(١) ، ولعل عبد الله ابن سبأ — الذي كان يهودياً وأسلم — هو أول من أثار ، إلى جانب غلوه في علي رضي الله عنه ، شبهات التشبيه ، على نحو ماذكر البغدادي في « الفرق بين الفرق »(٢) .

فمن ذلك يتبين في وضوح وجلاء أن كثيراً من الفتن التي أثيرت في الإسلام جاءت من جانب بعض من أسلموا رياء ونفاقا ، من اليهود والمسيحيين وغيرهم ، وما أجمل ماصور به الشيخ محمد عبده حال هؤلاء قائلا : «وكان قد التحق بالإسلام أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم ، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه ، فثارت الشبهات بعد ماهبت على الناس أعاصير الفتن ، واعتمد كل ناظر على ماصرح به القرآن من إطلاق العنان للفكر ، وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء ، وبدت رؤوس المشاقين تعلو بين المسلمين »(٣) .

هذا ، وقد قام صراع بين عقائد الإسلام ، وعقائد أهل الكتاب لما بين هذه وتلك من اختلافات واضحة ، وقد لخص لنا ابن حزم أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق بين العقائد اليهودية والعقائد الإسلامية ، فذكر أن اليهود قد اتفقوا مع المسلمين في الإقرار بالتوحيد ، ثم بالنبوة ، وبآيات الأنبياء عليهم السلام ، وبنزول الكتب من عند الله ، إلا أنهم خالفوا المسلمين في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض ، بمعنى أنهم لايعترفون بنبوة

---

(١) الملل والنحل ، القاهرة ١٩٦١ ، تحقيق سيد كيلاني ، جـ ١ ، ص ١١٣ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٣) رسالة التوحيد ، ص ١٥ — ١٦ .

محمد ولا بنبوة عيسى[1] . أما النزاع بين العقائد المسيحية والعقائد الاسلامية ، فقد ذكر الشيخ رحمه الله بن خليل الهندى أنه يدور حول خمس مسائل هى: التحريف ، والنسخ ، والتثليث ، وحقية القرآن ، ونبوة سيدنا محمد[2] .

ونتيجة لذلك الخلاف الواضح بين عقائد الاسلام وعقائد الأديان السماوية الأخرى ، ولما أظهره بعض المسلمين الذين سبق انتماؤهم إلى تلك الديانات من شبهات ، كان لابد للمسلمين من الدفاع عن العقائد الاسلامية ، والدخول فى صراع عقائدى مع اليهود والنصارى . وطبيعى أن يحاول كل فريق عندئذ أن يظهر على الفريق الآخر بالحجة ، وهنا ظهرت حاجة المسلمين منذ أواخر العصر الأموى إلى الاطلاع على المنطق اليونانى للاستعانة به فى الرد على اليهود والنصارى الذين كانت ثقافتهم فلسفية يونانية ، فكان ذلك كله من الأسباب التى دعت إلى وجود علم الكلام ، باعتباره العلم المدافع عن العقائد الاسلامية بالحجج العقلية .

وكما كان هناك صراع بين عقائد الاسلام وعقائد أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فقد كان هناك كذلك صراع بين تلك العقائد وعقائد الفرس الوثنية ، فقد كان للفرس قبل الفتح الاسلامى ديانات خاصة ، كما كانت لهم حضارة معروفة ، ولما استفحل أمرهم فى الدولة العباسية ، باعتماد بعض الخلفاء العباسيين عليهم ، نجد بعضهم وقد أعلن آراء الحادية ، تظهر نا على أنهم قد أسلموا دون أن يتخلصوا من دياناتهم القديمة وعاداتهم الموروثة ، كما تظهر نا على أنهم قد أرادوا بنشرها كيداً للإسلام ، نتيجة حقدهم على زوال ما كان لهم من مجد سالف ، وقد كان من هؤلاء من دان

---

(١) الفصل ، ج ١ ، ص ٩٨ .

(٢) رحمه الله بن خليل الهندى : اظهار الحق ، ص ٣ ، والكتاب كله فى الرد على المسيحية .

قبل إسلامه بالمجوسية والمانوية والوراد شتية ، وهى ديانات شرك ووثنية(١) .
فكان لابد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوى الخبرة بالمنطق وبراهينه للرد عليهم ، وهذا هو مافعله المعتزلة من المتكلمين ،الذين كانت بينهم وبين المجوس مجادلات معروفة ، فأدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام ، كما أظهر وجه الحاجة إليه عند المسلمين بوضوح .

(د) حـركة الترجمـة :

ومن العوامل التى أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسى ،وأعانت على تحديد مسائله ، وتعميق مباحثه ، ودقة مناهجه ، إطلاع المتكلمين من المسلمين على المنطق اليونانى والفلسفة اليونانية إثر نقلها إلى العربية بتشجيع بعض الخلفاء من العباسيين مثل المنصور ، والرشيد ، والمأمون .

وأول مانقل إلى العربية هو المنطق ، وذلك فى عهد المنصور ، وقيل إن ابن المقفع هو أول من ترجم المنطق إلى العربية ، ولعل ذلك كان راجعاً إلى حاجة المسلمين الملحة إليه ، فقد كان المتكلمون من المسلمين يرغبون فى التسلح به ضد خصومهم من أهل الديانات الأخرى ،ممن كانت لهم دراية بالمنطق وبالفلسفة اليونانية كما ذكرنا من قبل

إلا أنه بعد ذلك نقلت كتب الفلسفة اليونانية فى الالهيات والطبيعات والأخلاق ، وذلك فى عصر المأمون ، فترجمت بعض كتب أفلاطون وبعض كتب أرسطو ، وبعض مصنفات الأفلاطونية الحديثة ، فماذا كانت نتائج ذلك فى مجال علم الكلام ؟

كان من نتائج ذلك أن اصطنع المتكلمون المنطق اليونانى أداة لهم ، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الاسلامية ، وبعض موضوعات الفلسفة ،

---

(١) انظر فى تفصيل هـذا « الفهرست لابن النـديم » ، فيما يتعلق بالمتكلمين وغيرهم ممن كانوا يظهرون الاسلام ويبطنون الزندقة ، الفهرست ص ٤٧٣ .

مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة ، ثم خاضوا بعد ذلك فى مسائل هى أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد ، كالبحث فى الجواهر والأعراض وأحكامها ، وطبائع الموجودات ، وغير ذلك من المسائل التى قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلى ، وقد لا يكون البعض الآخر منها أدنى صلة بهذا التقرير .

وكان المعتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة ، أعنى مهمة المزج بين العقائد الاسلامية والفلسفة اليونانية ، وذلك فى عصر المأمون ، على نحو ما يشير إليه الشهر ستانى قائلا : « طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطوا مناهج الكلام ، وأفردوا لأنفسهم علماً يسمى بعلم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ، فسمى النوع بإسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام(١) مترادفان(٢) » .

---

(١) يستفاد من هذا أن تسمية علم العقائد بعلم الكلام كانت هى نفسها نتيجة من نتائج اطلاع المتكلمين على المنطق والفلسفة ، فاصبح كلام المتكلمين مرادفا لمنطق الفلاسفة ، لأنه على حد تعبير التفتازانى : « يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة » شرح العقائد النفسية ، ص ١٥ ، وهناك آراء أخرى فى تسمية هذا العلم بالكلام ، فيرى المستشرق دى بور أن « الاقوال التى تصاغ كتابة أو شفاها على نمط منطقى أو جدلى تسمى عند العرب فى الجملة خصوصا فى معالجة المسائل الاعتقادية ، « كلاما » ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة الدكتور أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٧٥ ، والى مثل رأى دى بور — وهو أن لفظ « كلام » يفيد من الناحية اللغوية ، المعنى المستخدم اصطلاحيا عند المتكلمين — يذهب مستشرقون مثل فنسنك فى كتابه :

The Muslim Creed, P. 79; Encyclopadia of Islam, Art, "Kalam".

وهناك آراء أخرى فى هذه التسمية نجدها مذكورة فى شرح العقائد النسفية ص ١٥ ، وفى كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » للشيخ مصطفى عبد الرازق ، وقد ناقش المؤلف هذه الآراء المختلفة فى هذه التسمية ، من ص ٢٦٥ — ٢٦٨ .

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٣٢ — ٣٣ .

ويذكر سعد الدين التفتازانى الدوافع التى دفعت المتكلمين إلى مزج موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة قائلا : « ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية ، وخاض فيها الإسلاميون ، حاولوا (أى علماء الكلام) الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها ، فيتمكنوا من من إبطالها ، وهلم جرا ، إلى أن أدرجوا فيه (أى فى علم الكلام) معظم الطبيعيات والإلهيات ، وخاضوا فى الرياضيات ، حتى كاد لا يتميز » أى علم الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات[1] » .

ولما حصل هذا الاختلاط بين موضوعات الكلام ، وموضوعات الفلسفة ، خصوصاً عند المتأخرين من المتكلمين ، عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام ، فقيل : هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بغية إثباتها ، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات ، فيدخل فى نطاق موضوعه ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات ، وما يصطنعونه من فنون البحث العقلى ، والدليل المنطقى .

هنا تختلف الآراء ، فبعض العلماء كابن خلدون ، يقرر الفصل بين الكلام والفلسفة ، من حيث الموضوع ، والمنهج والغاية[2] ، ويرى فى

---

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ١٧ .

(٢) يقول ابن خلدون : « وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها ، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد ، والتبس ذلك على الناس ، وهو غير صواب ، لان مسائل علم الكلام انما هى عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف ، من غير رجوع فيها الى العقل ولا تعويل عليه — لا بمعنى انها لا تثبت الا به ، فان العقل معزول عن الشرع وانظاره — وما تحدث فيه المتكلمون من اقامة الحجج — فليس بحثا عن الحق فيها — فالتعليل بالدليل بعد إن لم يكن (الحق) معلوما هو شأن الفلسفة ، بل انما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ، ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها =

معرض تدليله على عـدم احتياج العقائد إلى تعضيد الفلسفة والمنطق ، أنه « إذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ، ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به إعتقاداً وعلماً ، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ، ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه »[1] . ثم يقول مبيناً ضرورة حذف مسائل الطبيعيات والإلهيات من نطاق علم الكلام .

« وأما النظر في مسائل الطبيعيات ، والإلهيات ، بالتصحيح والبطلان ، فليس من موضوع علم الكلام ، ولا من جنس أنظار المتكلمين . . فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين (يقصد الكلام والفلسفة) ، فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف ، والحق مغايرة كل منهما لصاحبه ، بالموضوع والمسائل »[2] .

وهناك بعض المتكلمين يذهبون إلى القول بأن المنطق جزء من علم الكلام ، وذلك مثل الإيجي الذي يذهب في كتابه « المواقف » إلى أن موضوع

= عقلية . وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالادلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها . وكثيرا ما بين الفامض . . مقدمة ابن خلدون . ص ٣٤٧ . وحاصل كلام ابن خلدون أن موضوعات الكلام هي العقائد المنتقاة من الشرع . وهي عند المتكلم أشبه بالمسلمات التي يبتدأ منها بحثه ، أما الفيلسوف فلا . . . بمسلمات لان الحق . . معلوم لديه منذ البداية . فيصطنع لذلك الوسائل العقلية بحثا عنه . أما المتكلم فيصطنع مثل هذه الوسائل للتدليل على ما هو موجود لديه وهو العقائد . يضاف الى ذلك أن غاية المتكلم تاييد العقائد . وغاية الفيلسوف البحث عن الحق على أية صورة كان . والفرق واضح بين الغايتين .

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٤١

(٢) نفس المرجع . ص ٣٤٢ .

الكلام هو العقائد ، وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادىء القريبة ، أو البعيدة ، كمسائل المنطق ، ومباحث الحال والوجود ، وغير ذلك[١] .

ولعل مايدعو متكلمين مثل الإيجى إلى اعتبار المنطق جزء الكلام ، هو أن مبادىء المنطق ليست — فى ذاتها — مخالفة للشرع أو العقل ، وإن كانت مما استخرجه الفلاسفة أولا ، ودونوه فى علومهم ، التى بعض مسائلها لا يطابق الشرع. هذا ، ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة[٢] . والدليل على ذلك ، فى رأى البعض ، أن كتب المتقدمين من علماء هذا الفن ، كالأئمة الحنفية ، كانت مقتصرة على الاعتقاديات ، بلا خلط لمسائل المنطق[٣] .

وهناك طائفة أخرى من المتكلمين قالوا إن إثبات مسائل العقائد محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة ، والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية ، أو يتقوى بها ، فعلم الكلام محتاج إلى المنطق ، على أن هذا لا ينفى فى رأيهم أن المنطق جزء الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين مثل أولئك المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ، ولهذا فهو «خادم العلوم[٤] » .

مما سبق يتبين أنه قد ترتب على انتقال المنطق والفلسفة إلى علماء الكلام أنهم قد تعمقوا فى مباحث العقائد على أساس من الدليل العقلى ، وأنهم قد

---

(١) أورده الهروى فى « الدر النضيد من مجموعة الحفيد » ، القاهرة ١٣٢٢ ، ص ١٣٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٣٦

مزجوا موضوعاتهم التقليدية ببعض موضوعات الفلسفة ولم يزل علم الكلام على
على أيدى أولئك المتكلمين يقترب من الفلسفة، شيئا فشيئا، حتى اختلطت مباحثهما
به وكاد لا يتميز (علم الكلام) عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات ، على
حد تعبير التفتازانى . وهكذا إزدهر علم الكلام وظهر فى صورته الفلسفية عند
المسلمين ، دالا على أصالتهم الفكرية ، إلى الحد الذى جعل رينان — أحـد
المستشرقين الذين أنكروا وجود فلسفة إسلاميـة بالمعنى الصحيح — يقول :
« أما الحركة الفلسفية الحقيقية فى الاسلام فينبغى أن تلتمس عند فرق المتكلمين..
وفى علم الكلام بنوع خاص »(١) .

Renan: (E.) : Averroes et L'Averroisme. Paris 1860, P. 89, (1)
voir aussi, P. 101.

الفصل الثاني

مشكلة الإمامة

١ ـ تمهيد :

إذا كنا قد قدمنا الكلام عن « مشكلة الامامة ، فذلك راجع إلى أنها كانت أول مشكلة اختلف المسلمون فى شأنها بعد وفاة النبى مباشرة ، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى ، كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها ، فهى من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعا سياسياً ، سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعا عقائدياً(١) .

والمذاهب الاسلامية فى الإمامة تنقسم إلى قسمين : مذاهب تقوم على أساس من القول بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ، لأن النبى لم ينص على من يخلفه من بعده ، وترك أمر المسلمين شورى بينهم ، كمذاهب الخوارج والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة ؛ ومذاهب تقوم على أساس من القول بالنص والتعيين ، أى نص النبى على شخص معين يخلفه من بعده ، وهى مذاهب الشيعة على اختلاف فرقهم .

على أن الذين يقولون بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار يختلفون فيما بينهم ، فبعضهم يجعل الاختيار منحصراً فى قريش ، ومن هؤلاء أهل السنة ، وبعضهم لا يتقيد بهذا الشرط ، أى شرط القرشية فى الامام ، كالخوارج ،

---

(١) قارن ص ١٤ ـ ١٩ من هذا البحث .

وبعض المرجئة ، والمعتزلة ؛ والبعض الآخر يرى أفضلية أن يكون الامام من قريش ، وإن لم يكن ذلك ضروريا ، كبعض المعتزلة ، وبعض أهل السنة .

أما الذين يقولون بأن الامامة تكون بالنص والتعيين ، فيتفقون جميعاً على أن الامام المنصوص عليه بعد النبي هو على ابن أبي طالب ، ومن بعده ذريته ، ولكنهم يختلفون في مسألة الامامة في ذريته ، كما يختلفون في مسألة جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

ويبدو أن جميع الفرق الاسلامية (باستثناء فرقة من فرق الخوارج) ، يذهبون إلى ضرورة نصب الامام ، ويستدل بعضهم على ذلك ، ليس فقط بأدلة نقلية ، وإنما أيضاً بأدلة عقلية ، وإن شئت قلت يحاولون التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الاسلامية ، وحول هذه القضية الأخيرة ، وهي إثبات ضرورة نصب الامام على وجه عقلي ، نجد لدى المتكلمين آراء فلسفية واجتماعية لها طرافتها ، ولعل هذه الآراء هي مناط الابتكار من الناحية الفلسفية في هذه المشكلة العقائدية .

ولنبدأ الآن ببيان ما قد يكون في الكتاب والسنة من نصوص تتعلق بهذه المشكلة .

٢ — ما ورد في الكتاب والسنة متعلقا بالامامة :

لم يرد في الكتاب أو السنة نص صريح على شخص معين يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في تولي أمر المسلمين(١) ، ولما لم يكن هناك نص في هذا الشأن ، فقد لجأ الصحابة إلى الشورى ، وذلك مستند إلى ما يقوله الله

---

(١) قارن ص ١٤ من هذا البحث .

تعالى لنبيه : « وشاورهم فى الأمر »(١) ؛ وإلى قوله تعالى فى وصف حال المسلمين: « وأمرهم شورى بينهم »(٢) .

والظاهر أن الاسلام يوجب على المسلمين نصب الامام أو الخليفة ، ويستدل بعض من يذهب إلى هذا الرأى بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية »(٣) .

وإذا تشاور المسلمون فيما بينهم لاختيار الامام أو الخليفة ، فإنهم فى هذه الحالة يجب أن يراعوا بعض الشروط ، منها أن يكون الامام قرشيا ، لقول صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » ، وأن يكون عادلا ، لقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، إعدلوا هو أقرب للتقوى »(٤) . وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً(٥) » ؛ وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « من ولى من أمر أمتى شيئاً فأمر أحدا محاباة فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا » .

فإذا استقر رأيهم على اختيار الامام أو الخليفة ، فإن طاعته تكون واجبة عليهم ؛ وتكون طاعتهم له أيضا بمثابة طاعاتهم للنبي نفسه ، يدل على

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .
(٢) سورة الشورى آية ٣٨ .
(٣) شرح العقائد النسفية ، الطبعة المصرية ، ص٤٨٢ ، وانظر أيضا : فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون فى أصول الكلام ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ص ٣٨٤ .
(٤) سورة المائدة ، آية ٨ .
(٥) سورة النساء ، آية ١٣٥ .

هذا قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر»[1] .

واظهار المسلمين الطاعة للامام أو الخليفة يكون بعقد البيعة له ، ومعناها الطاعة له طالما كان متبعاً فيهم لكتاب الله وسنته ، وقد بايع الصحابة النبى ، كما يشير الى ذلك قوله تعالى : « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما[2] » .

فأنت ترى من هذه الشواهد النقلية أن اختيار الامام يكون طريق الشورى ، مع مراعاة كونه قرشياً ، عادلا ، وبذلك تنعقد له البيعة ، وتصبح طاعة واجبة شرعاً ، مادام منفذاً لأحكام الكتاب والسنة فى الجماعة الاسلامية .

٣ — القائلون بأن الامامة تكون بالاختيار :

(أ) الخـــوارج :

يبدو أن فرقة الخوارج قد خرجت على القول بأن الامام يجب أن يكون من قريش ، فلم تعتد بما نقل من الأخبار فى هذا الصدد[3] . ولكنها

---

(١) سورة النســاء ، آية ٥٩ .

(٢) سورة الفتــح ، آية ١٠ .

(٣) أورد سعد الدين التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية ما نصه : « قوله عليه السلام : « الائمة من قريش » ، وان كان خبــر واحد ، لكن لما رواه أبو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار لم ينكره أحــد ، فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخــوارج وبعض المعتزلة » ، شرح العقائد النسفيه ، ص ١٨٣ .

ظلمه على القول باختيار الامام ، وعدله ، فتنعقد له البيعة ، وتجب له الطاعة .

على أن الخوارج قد اشترطوا أن يختار الإمام منهم هم ، لأنهم كفروا من عداهم من المسلمين ، فمن هم الخوارج ؟ وما الذى أداهم إلى مثل هذه النتائج ؟

الخوارج قوم خرجوا على على بن أبى طالب ممن كانوا معه فى حرب صفين التى بينه وبين معاوية ، ويحدثنا الشهرستانى بطريقة تدل على ما وقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائلا : « زعموا أنه أول من خرج على أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه جماعة ممن كان معه فى حرب صفين ، وأشدهم خروجا عليه ، ومروقا من الدين ، الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى ، حين قالوا : القوم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعونا إلى السيف ؟ حتى قال (على رضى الله عنه : أنا أعلم بما فى كتاب الله ، إنفروا إلى بقية الأحزاب ، إنفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله ، قالوا (أى الخوارج) : لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين ، وإلا لنفعلن بك كما فعلنا بعثمان ، فاضطر (على) إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجميع وولوا مدبرين ، وما بقى منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة .

« فامتثل الأشتر أمره (أى أمر على) ، وكان من أمر الحكمين أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا ، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس ، فما رضى الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فحملوه على بعث أبى موسى الأشعرى على أن يحكما (أى الحكمان) بكتاب الله ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ، فلما لم يرض بذلك ، خرجت الخوارج عليه ، وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لاحكم إلا لله[1] .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٥٥ — ١٥٦ .

ويقال إن الخوارج خرجوا على علىّ حينما رأوه يقبل تحكيم كتاب الله ، وكانوا يرون أنه لاينبغى لعلى أن يخدع فى أمر التحكيم فيقبله مادام يؤمن بأنه لايحارب معاوية إلا من أجل الحق ، وحاولوا أن يحملوا عليًا على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية ، ولكن عليا لم يرجع عن شروطه ، زمنا ، ووقعت بينه وبينهم حرب النهروان ، وهزمهم ، فاشتدت خصومتهم له ، ودبروا مؤامرة قتله(١) .

ولكن الشهرستانى يعود ويؤكد خطأ مثل هذا الرأى ، لأن الخوارج هم الذين دفعوا عليا إلى قبول التحكيم فيقول : « والبدعة الثانية (من بدع الخوارج) أنهم قالوا : أخطأ علىٌّ فى التحكيم إذ حكم الرجال ، لاحكم إلا لله تعالى . وقد كذبوا على علىّ عليه السلام من وجهين : أحدهما فى التحكيم أنه حكم الرجال ، وليس ذلك صدقا ، لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم ، والثانى أن تحكيم الرجال جائز ، فإن القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة ، ولذا قال عليه السلام ، كلمة حق أريد بها باطل ، وتخطوا عن التخطئة إلى التكفير ، ولعنوا علياً عليه السلام(٢) » .

والواقع أن الخوارج لم يكونوا هم وأسلافهم قد تهذبوا تماما بآداب الإسلام ، لهذا تهور الخوارج ، واندفعوا فى خروجهم ، ومن هذا شأنه يحول تهوره واندفاعه بينه وبين فهم الدين واستنباط أحكامه على وجه صحيح ، ولذلك وصفهم ابن حزم قائلا : « ولكن أسلاف الخوارج كانوا أعرابا ، قرأوا القرآن قبل أن يتفقهوا فى السنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن فيهم أحد من

---

(١) قارن فى تفصيل هذا : فجر الاسلام للاستاذ أحمد أمين ، ص ٣٠٦ وما بعـــدها .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل . ج ١ ، ص ١٥٨ .

الفقهاء[١] » . وقد رأينا أن تدين الخوارج كان من النوع الحماسي الذي يقود صاحبه إلى الهوس والبعد عن جادة الصواب . وقد كان الإمام علي في مناقشاته معهم يلزمهم الحجة دائماً[٢] ، ولكنهم كانت قد ضاقت عقولهم عن قبول الحق ، فظلوا يثيرون الفتن ، ويمعنون في تكفير من عداهم من غير تثبت في الأمر ، أو نظر إلى العواقب ، واستولت على مشاعرهم فكرة البراءة من عثمان وعلي وحكام بني أمية الظالمين ، وعائشة وطلحة والزبير أصحاب وقعة الجمل ، وأبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص ، وهما طرفا التحكيم في وقعة صفين .

وإمعانا في تكفير من عداهم من المسلمين ذهبوا إلى القول بتكفير أصحاب الكبائر ، بل تكفير أهل الذنوب عموما .

يقول الكعبي في مقالاته : « إن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار علي وعثمان ، والحكمين وأصحاب الجمل ، وكل من رضي بتحكيم الحكمين ، والإكفار بارتكاب الذنوب »[٣] . ويقول الشهرستاني « ويجمعهم (أي يجمع الخوارج) القول بالتبري عن عثمان وعلي ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر[٤] » .

وهكذا تبين لنا أن الخوارج قد حكموا بالكفر على عثمان وعلي ، وغيرهما من كبار الصحابة ، وهم يرون أن عثمان وعليا ، وإن صحت خلافتهما ، إلا أن كلا منهما قد وقع منه ما أدى إلى تكفيره ، فعثمان لم يسر على نهج أبي بكر

---

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل ، جـ ٤ ، ص ١٥٦ .

(٢) انظر مثلا العقد الفريد لابن عبد ربه ، جـ ٢ ، ص ٣٨٨ .

(٣) أورده البغدادي في الفرق بين الفرق ، ص ٥٥ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وعمر ، وعلى أخطأ فى قبوله التحكيم ، بل إنه كفر حينما قبل هذا التحكيم . ولعل الخوارج — لضيق أفقهم — اعتبروا الاجتهاد بالرأى كفراً ، لأن علياً إذا كان قد قبل التحكيم ، فإنه لم يخرج فى هذا عن كونه مجتهداً بالرى ،والمجتهد بالرأى— حتى إذا أخطأ — لايكون كافراً ، بل إنه يثاب على مجرد اجتهاده ، هذا فضلا عن أن التحكيم جائز شرعا .

والخوارج بعد هذا — فيما يذكر الشهرستانى — رأى ابتدعوه فى صددالإمامة ذاتها : فهم جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ، وكل من ينصبونه هم برأيهم ، ويعاشر الناس على مامثلوا له من العدل واجتناب الجور ، يكون إماما ، ومن خرج على مثل هذا الإمام يجب القتال معه، أما إذاغير الامام سيرته فى الناس، وعدل عن الحق ، وجب عند ذلك فى رأيهم عزله أو قتله . ويعمن الخوارج فى القول بتجويز أن تكون الامامة فى غير قريش ، فيذهبون إلى أن الامام يجوز أيضا أن يكون عبداً أو حراً أو نبطيا . (النبطى نسبة إلى النبط ، بفتحتين ، أخلاط الناس وعوامهم) .

ويجب أن يكون الامام متصفا — فى رأى الخوارج أيضا — بالعلم والزهد، على نحو مايظهرنا عليه قول ابن الجوزى فى « تلبيس إبليس »: «ومن رأى الخوارج أنه لاتختص الامامة بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والزهد ، فإذا اجتمعا كان إماما ولو كان نبطيا »(١) .

ويبدو أن فرق الخوارج(٢) على اختلافها قد ذهبت إلى القول بضرورة

---

(١) تلبيس ابليس ، ص ١٠٢ .

(٢) كبار فرق الخوارج كما يذكر الشهرشتانى ستة : الازارقة والنجدات والصفرية والعجاردة والاباضية والثعالبة ، الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ١٥٦ ، وقد فصل ابن حزم الكلام عن هذه =

نصب الإمام باستثناء فرقة النجدات ، فيقول ابن حزم ما نصه : « وقالت النجدات (من الخوارج) ، وهم أصحاب نجدة بن عويمر الحنفى : ليس على الناس أن يتخذوا إماماً ، إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم »[١] وهم بذلك يخالفون — كما يذكر ابن حزم أيضا — جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج الذين ذهبوا إلى وجوب الامامة ، وأن الأمة يجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢] .

إلا أن الشهرستانى فى الملل والنحل يذكر أن الخوارج من المحكمة الأولى جوزوا أيضا أن « لايكون فى العالم إمام أصلا ، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطيا أو قرشياً »[٣] ، ويذكر ابن عبد ربه أيضاً أن أولئك الخوارج كان من « مذهبهم أن لا يكون أمير »[٤] .

ومن عجب بعد ذلك أن أجازت بعض فرق الخوارج إمامة المرأة كالشبيبية ، على نحو ما يستفاد من قول المقريزى : « والخامسة عشرة من فرق الخوارج الشبيبية ، أتباع شبيب بن يزيد بن أبى نعيم الخارج فى خلافة عبدالملك بن مروان ، وصاحب الحروب العظيمة مع الحجاج بن يوسف الثقفى ، وهم على ما كانت عليه الحكمية الأولى ، إلا أنهم انفردوا عن الخوارج بجواز إمامة المرأة وخلافتها ، واستخلاف شبيب هذا أمه غزالة ، فدخلت الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلّت

= الفرق وآرائها ، انظر : الفصل ، جـ ٤ ، ص ١٨٨ — ١٩١ ، وانظر ايضا : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٥٤ وما بعدها ، والعقد الفريد ، جـ ٢ ، ص ٣٩١ .

(١) الفصل ، جـ ٤ ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المرجع ، جـ ٤ ، ص ٨٧ .

(٣) الملل والنحل ، القاهرة ، ١٩٦١ ، جـ ١ ، ص ١١٦ .

(٤) العقد الفريد ، جـ ٢ ، ص ٣٨٨ .

الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت فى الركعة الأولى بالبقرة ، وفى الثانية بآل عمران »(١) .

مما سبق يتبين لنا أن الخوارج قد ذهبوا إلى أن الإمام أو الخليفة ينصب باختيار المسلمين ، وأنه يجب أن يكون عالماً زاهداً عادلا ، فاذا حاد عن العدل يجب أن يعزل ، وأنه لا يشترط فيه أن يكون قرشيا ، بل يجوز أن يكون عبداً ، وهذا هو ما دعا بعض الباحثين المحدثين إلى القول بأن « مبـادئهم ديمقراطية باطلاق(٢) » . والواقع أن مثل هذه المبادىء ليست من ابتكار الخوارج بل هى مبادىء الإسلام نفسه ، باستثناء قولهم إن الإمام يجوز أن يكون من غير قريش ، بل يجوز أن يكون عبداً ، ويبدو أن الخوارج لم يكونوا مبرئين فى الذهاب إلى هذا الرأى عن الهوى والغرض ، ولا يبعد أن يكون الدافع الذى دفعهم إليه هو : أن الخليفة إذا لم يكن قرشيا فإنه يسهل عليهم ، عندما تلعب بهم أهواؤهم ، أن يخرجوا عليه ، إذ لا تكون له عندئذ شوكة أو عصبية ، وواضح أنه ليس من مصلحة الجماعة الاسلامية أن يولى عليها من يسهل الخروج عليه لضعف شأنه وخمول ذكره فيها ، ولهذا لم يكن نظر الخوارج فى هذه المسألة صائبا .

يضاف إلى ما تقدم أن الخوارج قد أخطأوا خطأ شنيعاً بتكفيرهم عليا وغيره من كبار صحابة النبى ، ثم بتكفيرهم لمخالفيهم بارتكاب الذنوب ، فإن تكفير المسلم العادى بشبهة كفر ليس من المسائل الهينة فى الدين ، فما بالك بتكفير صحابة النبى مع ما ورد فى حقهم جميعاً من النصوص الثابتة والأخبار المؤكدة التى تشهد لهم بكمال الايمان ، ولكن الخوارج فيما يبدو لم يكونوا متثبتين فى أمر دينهم ،

---

(١) خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٨٠ .

(٢) Macdonald ; Muslim theogy. 23.

أو متفقين فى كيفية استنباط أحكامه ، فجاءت أحكامهم التى أطلقوها بالتكفير أحكاما جزافية ، لا تستند إلى شهادة نص ، ولا تتفق مع حكم عقل ، وإنما هى صادرة إما عن محض نزق ، أو عن ضيق أفق .

(ب) المرجئــــة :

المرجئة فرقة من الفرق الاسلامية الأولى، وقد سميت كذلك نسبة إلى «الارجاء» وللارجاء معانى أربعة ذكرها الشهرستانى فى « الملل والنحل [1]» : فقيل الارجاء بمعنى التأخير ، فيجوز أن يكون اطلاق اسم المرجئة على هذه الفرقة راجعاً الى أنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد ؛ وقيل الارجاء بمعنى اعطاء الرجاء ،فسموا مرجئة لأنهم كانوا يبعثون الرجاء فى الناس بقولهم : لاتضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ؛ وقيل أنهم سموا مرجئة لأنهم أرجأوا حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا ، من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار ، وبذلك يكون المرجئة والخوارج فرقتين متقابلتين ؛ وقيل انهم نسبوا الى الارجاء بمعنى تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى الى الرابعة (فى ترتيب الخلفاء) ، وبذلك يكون المرجئة والشيعة فرقتين متقابلتين .

ولعل الرأى الذى شاع أكثر من غيره هو أنهم سموا مرجئة ، لأنهم أرجأوا الحكم على صاحب الكبيرة الى يوم القيامة . ولكن ما هو الدافع الذى دفعهم الى اعتناق مثل هذا الرأى ؟

يبدو أن الدافع الى ذلك كان سياسيا ، فإن ظروف نشأة الفرقة نفسها

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٣٩ .

كانت سياسية ، فهى قد ظهرت أثناء وبعد الحرب الأهلية التى كانت بين الشيعة والخوارج والأمويين(١) .

ولما أراد أصحاب هذه الفرقة أن يظهروا حيادهم تجاه الفرق الأخرى المتنازعة، برروا هذا الحياد بقولهم ان الفرق المتنازعة ، حتى لو كان بين أصحابها من هو مرتكب للكبائر ، فان أمرهم يرجأ الى يوم القيامة ، ولا يصح تكفيرهم بارتكاب الكبائر ، لأن صاحب الكبيرة ربما يتوب قبل موته ، وعندئذ يبدل الله سيئاته حسنات ، أو لا يتوب ، فيعذب ، فالأمر متروك فى ذلك لارادة الله . ويبدو أنه تسمية المرجئة بهذا الاسم راجعة الى آية من القرآن ، وهى قوله تعالى : «وآخرون مرجون لأمر الله ، اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم »(٢) .

ووفقا لمبادئهم المشار اليها من عدم تكفير مرتكب الكبيرة ، وارجاء أمره الى يوم القيامة ، وقفوا من حكام الأمويين على اختلافهم موقف الرضا : فالخلفاء من الأمويين ، حتى من نسب اليه الفسق منهم ، خلفاء شرعيون ، انعقدت لهم البيعة صحيحة . فتجب طاعتهم ، اذ الامام الذى يرتكب الكبائر لا يكفر ، والصلاة خلفه جائزة ، وقد صور ماكدونالد موقفهم هذا قائلا : « ان الأمويين فى رأيهم (أى فى رأى المرجئة) هم حكام للدولة الاسلامية عن حق : فإن البيعة انعقدت لهم، وهم أقروا بوحدانية الله ونبوة النبى ، فهم بذلك ليسوا مشركين . وليس ثمة كبيرة يمكن أن تقارن بكبيرة الشرك . ومن ثم ، فإن واجب المسلمين أن يقروا

---

(١) انظر مثلا : Macdonald . Melim theology. p 124.

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٦ ، ويقول فخر الدين الرازى فى تفسيره لهذه الآية : « أرجأت الامر وأرجيته ، بالهمزة وتركه ، اذا أخرته . وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله تعالى ، وقال الأوزاعى : لأنهم يؤخرون العمل عن الايمان » . التفسير الكبير ، ج ٤ ، ص ٧٣٨ .

لهم بالسلطان ، وأن يرجئوا إلى يوم القيامة كل حكم أو إدانة على أخطائهم التى يمكن أن يكونوا قد ارتكبوها . فإن ما دون الشرك من الذنوب لا يكون مبررا لأى شخص فى أن يخرج عليهم ، ويتحلل من بيعتهم(١) .

وكان نتيجة موقف المرجئة من الأمويين على هذا النحو ، أن لم يتعرض لهم الخلفاء الأمويون ، فتحقق للمرجئة بذلك نوع من السكينة أو الرضا (Quietism) فى مجال السياسة بعيد المدى ، على حد تعبير فنسنك (٢) .

وكذلك لم يصطدم المرجئة بالشيعة ولا بالخوارج ، لأنهم لم يتعرضوا للحكم على هاتين الفرقتين بالكفر أو الإيمان ، بل أرجأوا الحكم عليهما إلى يوم القيامة .

ويبدو واضحا أن الإرجاء قد ظهرت بذوره الأولى عند بعض الصحابة منذ أواخر عهد عثمان ، حينما اشتدت أعاصير الفتن بين المسلمين ، فآثر بعضهم البعد عن تلك الفتن ، حفاظا لدينهم ، وعملا بما ورد فى بعض الأخبار متعلقا بالفتن (٣) التى ستكون بين المسلمين ، وما ينبغى على المسلم بإزائها . واستمر أولئك الصحابة على هذا الموقف فى عهد على ، فكانوا حياديين ، لم ينضموا إلى فرقة من الفرق المتنازعة ، فيقول الشهرستانى عن موقف بعض أولئك الصحابة : « والذين اعتزلوا إلى جانب ، فلم يكونوا مع على رضى الله عنه فى حروبه ، ولا مع خصومه ، وقالوا

---

(1) Macdonald , Muslim theology. P. 123.

(2) Encyclopedia of Islam, Art. Murdjia

(٣) فى كتب الصحاح مثل صحيح مسلم احاديث عن الفتن كثيرة ، ومن احاديث الفتن على سبيل المثال ما رواه ابو بكر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى ، الا فاذا نزلت او وقعت ، فمن كان له ابل فليلحق بابله ، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كان له ارض فليلحق بارضه ، فقال رجل : يارسول الله من لم تكن له ابل ولا غنم ولا ارض ؟ قال : يعمد الى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج ان استطاع النجاة » .

لا تدخل فى غمار الفتنة بين الصحابة رضى الله عنهم : عبدالله بن عمر ، وسعد بن أبى وقاص ، ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبى ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

وإذا كانت المرجئة كفرقة قد نشأت بسبب الصراع السياسى حول الإمامة أو الخلافة إلا أنها بعد ذلك خاضت فى مسائل العقائد ، خصوصاً مسائل الكفر والإيمان ، وتحديد معنى الإيمان ، وعلاقة العمل به ، (٢) ويعنينا هنا فقط آراؤهم فى الإمامة ، وهى موضوع المشكلة التى نحن بصددها .

تبين مما سبق من كلام عن أسباب نشأة المرجئة ، أن المرجئة لم يبطلوا إمامة الإمام الذى يرتكب الكبائر ، وما دامت البيعة قد انعقدت له، فلا يجب الخروج عليه ، بل يرجأ الحكم عليه لما اقترفه من ذنوب إلى يوم القيامة . وهم يناقضون بهذا الرأى الخوارج الذين كفروا مثل هذا الإمام ، وأوجبوا الخروج عليه ، وعزله أو قتله .

ولكن هل أوجب المرجئة الامامة ؟

يظهرنا ابن حزم فى كتابه « الفصل » على أن جميع المرجئة قد أجمعوا هم وغيرهم من الفرق الاسلامية ، كأهل السنة ، والشيعة ، وجميع الخوارج (باستثناء النجدات) ، على وجوب الامامة ، وعلى أن الأمة واجب عليها

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٣٨ ، وقارن ايضا : الفصل لابن حزم جـ ٤ ، ص ١٥٩ .

(٢) تشعبت المرجئة بعد ذلك الى فرق ، فهناك مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٣٩ ، والمرجئة الخالصة لها فروع ، كاليونسية والعبيدية والغسانية والثوبانية والتومنية والصالحية ، وهؤلاء يتكلمون اساسا فى مسألة الايمان ، ويفصلون بينه وبين العمل ، على اختلافات كثيرة بينهم انظر : الملل والنحل للشهرستانى ، جـ ١ ، ص ١٤٠ ــ ١٤٦ .

الانقياد لامام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) .

وإذا كانت الامامة واجبة فى رأى المرجئة ، على نحو ما يذكر ابن حزم ، فهل هى منحصرة فى قريش ؛ أم يجوز أن تكون فى غيرها ؟

أغلب الظن أن المرجئة لم يتقيدوا بشرط القرشية فى الامامة ، فقد أظهرتنا بعض كتب الكلام على أن بعض من انتسب إلى المرجئة ، كأبى مروان غيلان بن مروان الدمشقى ، والذى اعتبره بعض مؤرخى الفرق من الثوبانية أتباع ثوبان المرجىء(٢) ، قد ذهب إلى أنها تصلح فى غير قريش ، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة ، كما يشترط فى الامام أن يكون قائما بالكتاب والسنة ، ويدل على ذلك قول الشهرستانى ، وهذا نصه : « وكان غيلان . . . (يرى) فى الامامة أنها تصلح فى غير قريش ، وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها ، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة(٣) » ويرد عليه الشهرستانى قائلا : « والعجب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قريش ، وبهذا دفعت الأنصار عن قولهم : منا أمير ومنكم أمير »(٤) .

---

(١) الفصل ، جـ ٤ ، ص ٨٧ .

(٢) المعروف عن غيلان هذا انه من القدرية ، ولكن الشهرستانى ينسبه الى فرقة الثوبانية من المرجئة اتباع ابى ثوبان ، ويذكر أنه : جمع « خصالا ثلاثا : القدر والارجاء والخروج » الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٤٣ ، ويصفه فى موضع آخر بانه ، أى غيلان ، من القدرية المرجئة « نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٤٦ . ويعتبر ابو الحسن الاشعرى غيلان صاحب فرقة من فرق المرجئة تسمى بالغيلانية نسبة اليه ، كما يستفاد من قوله . « والفرقة السابعة من المرجئة : الغيلانية ، أصحاب غيلان .. الخ » ، مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ١٣٦ ، ويذكر المقريزى أيضا أن غيلان وأبا شمر قد جمعوا بين القدر والارجاء ، الخطط المقريزية ، جـ ٢ ، ص ١٧١ ، وانظر ايضا : الفرق بين الفرق ، ص ١٩ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٤٣ .

(٤) نفس المرجع ، جـ ١ ص ، ١٤٣ .

وواضح أن مقالة غيلان الدمشقي هذه في أن الخلافة أو الإمامة تصح في غير قريش ، وتكون بإجماع الأمة ، موافقة لبعض آراء الخوارج ، ولذلك يقول الشهرستاني : « والمرجئة صنف آخر تكلموا في الإيمان والعمل إلا أنهم وافقوا الخوارج في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة »[١] .

هذا ، ويذهب بعض المرجئة بعد ذلك في مسألة الامامة إلى وجوب نصب الأفضل ، على حين يذهب البعض الآخر منهم إلى جواز نصب المفضول ، وقد أظهرنا ابن حزم على آراء المرجئة في هذه المسألة ، وقرن بين آرائهم وآراء غيرهم من الفرق الاسلامية قائلا : « ذهبت طوائف من المرجئة . . . وجميع الرافضة من الشيعة ، إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه . وذهبت طائفة من الخوارج ، وطائفة من المعتزلة وطائفة من المرجئة ، وجميع الزيدية من الشيعة ، وجميع أهل السنة ، إلى أن الامامة جائزة لمن غيره أفضل منه »[٢] .

(جـ) المعتـــــزلة :

المعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام ، وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطور هذه المباحث ، وقد حكّم أصحابها العقل في مباحث الكلام بالاجمال ، فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد ، وتوصف مدرستهم لذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية في الاسلام .

وسنحاول فيما يلي أن نبرز أثر الخلاف السياسي حول الامامة عند

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١١٤ .

(٢) الفصل ، جـ ١ ، ص ١٦٣ .

الفرق فى نشأة فرقة المعتزلة ، وهو أمر لم يحظ بعناية كافية من أرّخوا المعتزلة، فظنوا أن نشأة المعتزلة كانت بمعزل عن ذلك الخلاف ، فلم يعنوا لذلك ببيان آرائهم فيه وفى الامامة .

وهناك آراء متعددة فى نشأة المعتزلة ، وفى تسميتهم بهذا الاسم ، ومنها ما يشير فى صراحة إلى أن بذور هذه الفرقة الأولى كانت سياسية ، فمن ذلك ما يرويه لنا النوبختى فى « فرق الشيعة » قائلا : « من الفرق التى افترقت بعد ولايه على فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك ، وسعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وزيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن على ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا : لا يحل قتال على ولا القتال معه ، والأحنف بن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم(١) » .

وهناك نص آخر يدعم الفكرة القائلة بأن المعتزلة قد نشأت أول ما نشأت من اتخاذها موقف الاعتزال عن الفرق السياسية المتنازعة حول الامامة ، وهو ما يذكره الملطى قائلا : « والطائفة السادسة من مخالفى أهل القبلة هم المعتزلة ، وهم أرباب الكلام ، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على من خالفهم ، وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل ، والمنصفون فى مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد ، لا يفارقونه ، وعليه يتولون وبه يتعادون (لعله يقصد هنا قولهم بالقدر) ؛ وإنما اختلفوا فى الفروع وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام

---

(١) النوبختى : فرق الشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضا : ابن حزم : الفصل ، جـ ٤ ، ص ١٥٣ ، والكامل ، جـ ٣ ، ص ١٣١ .

معاوية ، وسلم اليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة(١) .

يستفاد من هذا النص أن السبب فى نشأة المعتزلة هو عدم موافقتهم الحسن بن عليّ على تسليم الخلافة الى معاوية ، فرأوا الاعتزال عنه وعن باقى المسلمين والانقطاع الى العلم والعبادة ، فاتخذوا بذلك موقفا سياسياً يتسم بالسلبية . ويستفاد كذلك من هذا النص أن المعتزلة قد انتموا الى معسكر بن أبي طالب وذريته ، ثم اعتزلوا هذا المعسكر ، ومعنى هذا أنهم كانوا ينتمون فى بادىء الامر الى الشيعة ولعل ما يؤكد سبق انتمائهم الى الشيعة ، قبل ظهورهم كفرقة مستقلة ، ما يذكره بعض مؤرخى العقائد من أن واصل بن عطاء (٨٠هـ — ١٣١هـ) . وهو مؤسس فرقة المعتزلة قد أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية(٢) ، ومحمد بن الحنفية هو ابن على بن أبى طالب ، واليه تنسب فرقة الكيسانيه من الشيعة كما تتلمذ زيد بن على بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة على واصل بن عطاء ، فصار الزيدية كلهم معتزلة فى العقائد(٣) .

وقد ذهب القاضى عبد الجبار المعتزلى الى أن واصل بن عطاء قد أخذ مذهب الاعتزال عن محمد بن الحنيفة وابنه(٤) .

على أن هناك رأيا آخر مشهورا فى نشأة المعتزلة ، يقرر انهم سموا كذلك لأن واصل بن عطاء كان تلميذاً للحسن البصرى ، وقد حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى الى ترك واصل حلقة أستاذه ، والمسألة التى نشأ من

---

(١) التنبيه فى الرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ٢٨ — ٢٩ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٩ ، وخطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٦٤ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .
(٤) المحيط بالتكليف المجلد الاول ، ص ٤٢٣ .

أجلها الخلاف هى مسألة مرتكب الكبيرة[1] هل هو مؤمن أو كافر ، وقدصور لنا الشهر ستانى هذا الخلاف الذى ترتب عليه اعتزال واصل قائلا : « دخل واحد على الحسن البصرى ، فقال : ياإمام الدين : لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ،وهم وعيديةالخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لاتضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، ولاتضر مع الايمان معصية ، كما لاينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا فى هذا اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن ، وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين، لامؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »[2] .

وفى رأينا أن هذا الاختلاف الذى وقع بين واصل وأستاذه الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة هو خلاف ذو أصل سياسى مهما بدا فى طابع دينى عقائدى. ذلك أن الناس فى ذلك العصر وماقبله كانوا قد اشتغلوا بالصراع السياسى حول الامامة ، ومحاولة معرفة أى فريق من الفرق المتنازعة كان على صواب وأيها كان

---

(١) لعله من المفيد أن نوضح المقصود بالكبيرة ، فقد بين التفتازانى فى شرح العقائد النسفية » الآراء فيها قائلا : « والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها ، فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنها تسع : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار عن الزحف ، والسحر ، واكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والالحاد فى الحرم ، وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه أكل الربا وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر : . » ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٨ .

على خطأ ، خصوصا وأن هذه الفرق ، كالخوارج والشيعة والأمويين ، كان يكفر بعضها البعض الآخر أو يفسقه أو يلعنه ؛ فبدت الحاجة إلى النظر فى أمر مرتكب الكبيرة ، وتحديد موقفه من الايمان ، فتعارضت فيه الآراء ، واشتدت حوله المجادلات . ونحن نتبين من ذلك النص الذى أورده الشهرستانى ، أن واصل بن عطاء قد أراد أن يجد حلا لهذه المشكلة ، مخالفا لحل الخوارج الذين قالوا إن مرتكب الكبيرة يكفر ، وحل المرجئة الذين قالوا إنه لايكفر ، فأراد التوسط فى الأمر بقوله بمنزلة بين المنزلتين ، أى بين منزلة الكفر ومنزلة الايمان ، فصار ذلك أصلا من أصول المعتزلة ، خالفوا به الخوارج والمرجئة وأهل السنة ، وأصبح مميزاً لهم .

ولعل فيما يذكره البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، من ارتباط رأى واصل فى المنزلة بين المنزلتين بحركة الخوارج السياسية فى البصرة ، موطن واصل ، ماينهض دليلا على صدق ماتقول ، يقول البغدادى : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز ، واختلف الناس عند ذلك فى أصحاب الذنوب . . . خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لامؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والايمان »(١) .

مهما يكن من شىء ، فسواء صح الرأى القائل بأن المعتزلة قوم اعتزلوا الحسن بن على ، أو الرأى القائل بأن رئيسهم واصل اعتزل الحسن البصرى لاختلافه معه فى مسألة مرتكب الكبيرة ، فإن نشأة المعتزلة لم تكن مستقلة عن الصراع السياسى الذى كان قائما فى العصر الأموى حول الامامة ، ولا بمعزل عن الآراء السياسية التى أبديت خلاله من جانب الشيعة والأمويين والخوارج والمرجئة وأهل السنة .

والدليل على ماذكرناه أيضــا أن واصل بن عطـاء كان له رأى خاص

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ ، وانظر أيضا ص ٩٦ .

بشأن الفرق المتنازعة ، اعتبره الشهرستانى فى « الملل والنحل» أحد قواعده الأربعة فى الاعتزال[1] ، فيقول عن ذلك ما نصه : « القاعدة الرابعة ، قوله (أى قول واصل بن عطاء) فى الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما مخطىء لا بعينه . وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه وخاذليه ، قال : إن أحد الفريقين فاسق لامحالة ، لكن لا بعينه : وقد عرفت قوله (أى قول واصل) فى الفاسق[2] ، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين . فلا يجوز قبول شهادة ، على ، وطلحة ، والزبير .... وجوز (أى واصل) أن يكون عثمان وعلى على الخطأ . هذا قوله ، وهو رئيس المعتزلة ...[3] » .

وقد شرح الخياط معنى قول واصل هذا فى على وأصحاب الجمل قائلا : « كان القوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهجرة وجهاد وأعمال جليلة . ثم وجدهم (أى واصل بن عطاء) قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف ، فقال : لقد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعاً ، وجائز أن تكون إحدى الفرقتين محقة ، والأخرى مبطلة ، ولم يتبين لنا من المحق منهم ، ومن المبطل ، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال ، فإذا اجتمعت الطائفتان ، قلنا قد علمنا إن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هى[4] » .

---

(١) والقواعد الثلاث الاخرى عند واصل هى : القول بنفى الصفات ، والقول بالقدرة ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، انظر فى تفصيل ذلك : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ — ٤٨ .

(٢) الفاسق فى رأى واصل بن عطاء هو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان وهو مرتكب الكبائر ، أما الفاسق فى رأى أهل السنة ، وهو مرتكب الكبائر ايضا ، فهو مؤمن ، ولكنه يستحق العقاب على فسقه . انظر شرح العقائد النسفية ، ص ١٤٤ ، والفرق بين الفرق ، ص ٩٧ — ٩٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩

(٤) الانتصار ، ٩٧ — ٩٨ .

يتبين مما سبق أن واصل بن عطاء اعتبر أحد الفريقين المتنازعين ، سواء في وقعة الجمل ، أو في وقعة صفين ، عاصيا أو فاسقا ، ولكنه لايستطيع الجزم أيهما كان كذلك .

واستمر المعتزلة بعد واصل في نظر هذه المسألة ، فعمرو بن عبيد ، المتوفى سنة ١٤٥هـ . قد « زاد عليه (على واصل) في تفسيق أحد الفريقين لا بعينه بأن قال : لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على ورجل من عسكره ، أوطلحة والزبير لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسيق الفريقين ، وكونهما من أهل النار »(١) .

ويلاحظ بعد ذلك أن نشأة المعتزلة كانت في البصرة ، ولم يلبث أن اتسع نطاق مدرستهم ، وظهرت لهم مدرسة أخرى في بغداد، وكان بين المدرستين خلاف ليس باليسير(٢) . ثم أن المعتزلة ضعف شأنهم ، لأنهم كانوا قد تدخلوا في السياسة في العصر العباسي ، وقوى نفوذهم آنذاك ، خصوصا في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، فلما جاء المتوكل (٢٣٢هـ — ٢٤٧هـ) حاربهم وحمل عليهم حملة شعواء قضت على كل ما كان لمدرستهم من نفوذ .

ونريد الآن أن نقف على آراء المعتزلة في الإمامة ، وهي موضوع المشكلة التي نحن بصددها .

يبدو أن مايهم المعتزلة هو القول بأن الإمامة أو الخلافة تنعقد باختيار المسلمين، فهي ليست بالنص والتعيين ، ولهذا أدرجناهم في عدد من يقول بأن الإمامة تحصل

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤١ .

(٢) من رجال مدرسة البصرة مثلا واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وأبو الهذيل العلاف ، والجبائي ، وابنه ابو هاشم . ومن رجال مدرسة بغداد ، بشر بن المعتمر ، والخياط ، والكعبي .

بالاتفاق والاختيار، يدلنا على ذلك مايقوله النوبختى: « قالت المعتزلة . . . والإمامة لاتكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر[1] ». ويقول المقريزى أيضا فى « الخطط »: « الفرقة الأولى : المعتزلة الغلاة فى نفى الصفات الإلهية ، القائلون بالعدل والتوحيد ، وأن المعارف كلها عقلية حصولا ووجوبا قبل الشرع وبعده ، وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار[2] ».

ويقول المسعودى أيضا فى « مروج الذهب » : « كانت المعتزلة وغيرها من الطوائف ، تذهب إلى أن الإمامة اختيار من الأمة ، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ولارسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا اجتمع المسلمون عندهم على رجل معين ، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة ، تختار رجلا منها ينفذ فيها أحكامه[3] ».

ويقول ابن أبى الحديد : « اتفق شيوخنا (من المعتزلة) كافة رحمهم الله المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون، على أن بيعة أبى بكر بيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص ، وإنما كانت بالاختيار ، الذى ثبت بالإجماع ، وبغير الإجماع ، كونه طريقا للإمامة »[4] .

ولكن هل تقيد المعتزلة بشرط القرشية فى الإمامة كما تقيد به غيرهم ؟

يبدو أن ما يهم المعتزلة — باستثناء الجبائية —[5] هو عدم تقيدهم بهذا

---

(١) فرق الشيعة ، ص ١٠ .
(٢) خطط المقريزى ، ج ٤ ، ص ١٦٤ .
(٣) مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩ ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
(٤) شرح نهج البلاغة ، ج ١ ، ص ٣ .
(٥) انظر ص ٥٨ من هـذا البحث .

الشرط ، وإنما اشترطوا فقط أن يكون الإمام قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً. يقول النوبختي: «قالت المعتزلة أن الامامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة[1]» . ويذكر المسعودي أن المعتزلة ذهبوا إلى «أن الأمة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكام (أحكام الله) سواء أكان قرشياً أم غيره من أهل ملة الاسلام وأهل العدالة والايمان ، ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره»[2]. ويقول المسعودي كذلك: «والذي ذهب إلى أن الامامة قد تجوز في قريش، وغيرها من الناس، هو المعتزلة بأسرها»[3] .

واستند المعتزلة وغيرهم ممن لم يتقيدوا بشرط القرشية إلى شواهد نقلية[4] ، منها قوله تعالى : «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[5] ، فلا يجوز التمسك بنسب معين فيمن يكون إماما ، مادام تقيا ، إذ التفاضل بين الناس يكون بالتقوى ، يضاف إلى ذلك ماقاله النبي صلى الله عليه وسلم : «إسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع» ، وقد قال عمر بن الخطاب : «لو أن سالما حي مادخلتني فيه الظنون» ، وذلك حين فوض الأمر إلى اهل الشورى . قالوا وسالم مولى امرأة من الأنصار ، فلو لم يعلم عمر أن الامامة جائزة في سائر المؤمنين ، لم يطلق هذا القول ، ولم يتأسف على موت سالم مولى أبي حذيفة .

ولكن يستفاد من كلام النوبختي أن المعتزلة ، مع ذلك ، يفضلون القرشي للإمامة عن غيره ، فهو يقول : «قالت المعتزلة .... إذا اجتمع قرشي ونبطي ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولينا القرشي»[6] .

---

(١) فرق الشيعة ، ص ١٠ .
(٢) مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
(٣) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
(٤) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
(٥) سورة الحجرات ، آية ١٣ .
(٦) فرق الشيعة ، ص ١٠ .

وقد أظهرنا البغدادى فى «أصول الدين» أيضاً على أن الـكعبي ، وهو من كبار شيوخ المعتزلة البغداديين ، المتوفى سنة ٣١٩ هـ ، قد ذهب فى مسألة الإمامة إلى أن القرشي أولى بها من الذى يصلح لها من غير قريش ، إلا إذا خاف الناس الفتنة ، فإنه يجوز عندئذ أن يعقدوها لغيره[١] .

. ومال بعض المعتزلة بعد ذلك إلى قول النجدات من الخوارج بأن الإمامة غير واجب نصبها ، فيقول المسعودى عن ذلك : « النجدات من الخوارج زعموا أن الإمامة غير واجب نصبها ، ووافقهم على هذا أناس من المعتزلة ممن تقدم وتأخر ، إلا أنهم (أى أولئك المعتزلة) ، قالوا : إن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق ، لم يحتج إلى إمام »[٢] ولعل المعنى فى هذا النص هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم[٣] ، ومن يكون قد تابعه من المعتزلة فى هذه المقالة ، يرجح ذلك ما يقوله ابن خلدون وهذا نصه: وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً ، لا بالعقل ، ولا بالشرع ، منهم الأصم من المعتزلة ، وبعض الخوارج ، وغيرهم ، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع ، فإذا تواطأت الأمة على العدل ، وتنفيذ أحكام الله ، لم يحتج إلى إمام ، ولا يجب نصبه »[٤] .

ومن الذين ذهبوا إلى عدم وجوب نصب الإمامة أيضا هشام بن عمرو الفوطى المتوفى سنة ٢٢٦ هـ ، إذ قال بأن الإمامة لا تنعقد فى أيام الفتنة واختلاف الناس ،

---

(١) اصول الدين ، ص ٢٧٥ . وقارن ما يذكره ابن ابى الحـــديد فى سرح نهج البلاغة عن اتجاهات المعتزلة فى مسالة شرط القرشية ، مجلد ٢ ، ص ٦٣٣ — ٦٣٤ .

(٢) مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ٢٣٦ .

(٣) ذكره ابن المرتضى فى المنية والامل ، حيدر آباد ١٣١٦ هـ ، ص ٣٢

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٧ .

وإنما يجوز عقدها فى حال الاتفاق والسلامة[1] . ويذكر المقريزى أن رأى هشام الفوطى موافق لرأى الأصم ، بل هو أيضا رأى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من قبل[2] ، وهو رأى يؤدى إلى إبطال إمامة على لأنها كانت فى حال الفتنة بعد قتل عثمان .

ويبدو أن ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ ، كان يميل إلى رأى قريب من ذلك الذى رأيناه عند الفوطى والأصم ، فيذكر النوبختى[3] عنه أنه ، ومن مال إلى رأيه ، كانوا يقولون إن « الإمامة لكل من كان قائما بالكتاب والسنة ، لقول الله عز وجل : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وزعموا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة إذا هم أطاعوا الله ، وأصلحوا سرائرهم وعلانيتهم » . « وفى رأيهم أيضاً أنه لا يجوز أن يكلف الله الناس معرفة الإمام ، ولم يضع عندهم عليه ، فيكلفهم بذلك المحال » .

ولكن النظام ، مع ذلك ، يرى صحة إمامة أبى بكر الصديق[4] ، ويستدل على ذلك بأدلة عقلية ، وأخرى نقلية . ويظهرنا النوبختى على ذلك قائلا : « وقالوا (أى النظام ومن ذهب إلى رأيه) ، فى عقد المسلمين الإمامة لأبى بكر (الصديق) ، أنهم قد أصابوا فى ذلك ، وأنه (أى الصديق) كان أصلحهم فى ذلك الوقت بالقياس والخبر .

« أما القياس : فإنه لما وجد أن الإنسان لا يعمد إلى الذل لرجل ، ولا يتابعه فى كل ما قاله إلا من ثلاث طرق : إما أن يكون رجلا له عشيرة تعينه على استعم..

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٧٢ .
(٢) الخطط ، جـ ٤ ، ص ١٦٦ ــ ١٦٧ .
(٣) فرق الشيعة ، ص ١٠ ــ ١١ .
(٤) شرح نهج البلاغة ، جـ ١ ، ص "

الناس ، ورجل عنده مال فيبذل الناس لمـــاله ، أو دين برز فيه على الناس ، فلما وجدنا أبا بكر أقلهم عشيرة ، وأفقرهم ، علمنا أنه إنما قدم للدين .

« وأما الخبر ، فاجتماع الناس عليه ، ورضاهم بإمامته . وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لم يكن الله تبارك وتعالى ليجمع أمتى على ضلال» . ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ ، لـكان في ذلك فساد الصلاة ، وجميع الفرائض ، وإبطال القرآن ، وهو الحجة علينا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم[1] » .

يتبين مما سبق أن بعض المعتزلة كالفوطى والأصم والنظام قد مالوا فى مسألة الإمامة إلى رأى الخوارج القائل بأنه لا يجب نصب الإمام ، إلا إذا احتيج إليه[2] ، وأن بعضهم قد مال إلى الرأى القائل بعدم اشتراط القرشية فى الإمام .

وإذا كان بعض المعتزلة قد مالوا فى مسألة الإمامة إلى آراء الخوارج ، فقد مال بعضهم الآخر فى هذه المسألة إلى آراء الشيعة :

فقد قيل إن بعض المعتزلة قد طعن فى حجية الاجماع — ومعروف أن أهـل السنة قد استندوا إلى إجماع الصحابة فى مسألة الامامة — وذهب إلى القول بأن الحجة فى قول الامام المعصوم[3] ، وهذه الفـكرة شيعية تماماً .

---

(١) فرق الشيعـــة ، ص ١٠ — ١١ .

(٢) قارن ص ٥٣ — ٥٤ من هـذا البحث .

(٣) نسب الشهرستانى فى الملل والنحل هـذا الرأى للنظام ، فقال : « العاشرة (من مسائل النظام) ، قوله فى الاجماع انه ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة ، وانما الحجة فى قول الاما م المعصوم » ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٧ ، ثم يقول الشهرستانى بعد ذلك ان النظام قد مال الى الرفض ، وذهب الى ان الامامة تكون بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا ، وقد نص النبى على علىّ فى مواضع واظهره =

ويقول الأستاذ زهدى جار الله فى كتابه « المعتزلة » ما نصه : « وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لعلى بن أبى طالب ، كأبى جعفر الاسكافى الذى ذكره الخياط وعده من رؤساء متشيعيهم . وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو بن العاص ، ومعاوية بن أبى سفيان ، ومن كان فى شقهما . ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ، ويبرأ منه ، كالمرداد ، وجعفر بن مبشر . ويقول ابن الراوندى إن متشيعة المعتزلة الذين أثبتوا إمامة على ، زعموا أن جميع القاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بقعودهم ، وأنهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم هذا عن الايمان ، وصاروا من أهل النار »[1] .

هذا وقد مال بعض المعتزلة إلى رأى الزيدية من الشيعة القائل بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، ومال بعضهم الآخر إلى رأى الشيعة القائل بأن الامامة لا تكون إلا للافضل (وهو فى رأى الشيعة الامام المنصوص عليه) ، وفى ذلك يقول ابن حزم : « ذهبت طوائف من الخوارج ، وطوائف من المعتزلة ،

= اظهارا لم يشتبه على الجماعة ، وطعن النظام فى بعض الصحابة ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٧ ، وتابع ابن شاكر الشهرستانى فيما نسبه للنظام من أن الامامة تكون بالنص والتعيين ، ومن انكار امامة ابى بكر . وقد سبق أن ذكرنا كلاما للنوبختى عن النظام يتعارض مع ذلك تماما ، وقد لفت هذا التعارض نظر الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، فقرر فى كتابه « ابراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الكلامية » ، أنه يميل الى توثيق كلام النوبختى لانه أقدم عهدا ، وقد يكون بعض ما نسب للنظام فى هذا الباب من وضع الشيعة ، ومن افتراءات المفترين على النظام ، (ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ، ص ١٧٥ — ١٧٦) . وفى رأينا انه لا يبعد ان يكون النظام قد قال بالقولين معا ، ثم عدل عن احدهما ، ولعله عدل عن قوله برأى الشيعة ، بدليل ما يذكره الشهرستانى نفسه — بعد ذكره ميل النظام للرفض — قائلا : « ثم زاد على خزيه (أ) النظام) ، بان عاب عليا وعبد الله بن مسعود .. الخ » الملل والنحل ج ١ ، ص ٥٧ ، وواضح أن الذى يتشيع أو يميل للشيعة لا يعيب على على أو يخطئه ، لان هذا ينافى العقيدة الشيعية فى عصمة الامام .

(١) المعتزلة ، ص ٢٠٦ .

وطوائف من المرجئة . . . وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد فى الناس أفضل منه . وذهبت طائفة من الخوارج ، وطائفة من المعتزلة ، وطائفة من المرجئة ، وجميع الزيدية من الشيعة ، وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه »[١] .

ويبدو أن من المعتزلة ، الذين جوزوا إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، متابعين فى ذلك الزيدية من الشيعة ، جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب[٢] ، واستندوا فى ذلك إلى أدلة عقلية[٣] ، على نحو ما يستفاد من كلام الشهرستانى هذا نصه : « وتابعه (أى تابع سليمان بن جرير صاحب فرقة السليمانية من الشيعة الزيدية) على القول بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل قوم من المعتزلة ، منهم جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، وكثير النوى ، وهو من أصحاب الحديث . قالوا الإمامة من مصالح الدين ، ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده ، فإن ذلك حاصل بالعقل (أى معرفة الله) لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود ، والقضاء بين المتحاكمين ، وولاية اليتامى والأيامى ، وحفظ البيضة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين ، وحتى يكون للمسلمين جماعة ، ولا يكون الأمر فوضى بين العامة . فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة علما ، وأقدمهم عهدا ، »

---

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٦٣ .

(٢) جعفر بن مبشر الثقفى المتوفى سنة ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن حرب الهمدانى المتوفى سنة ٢٣٦ هـ ، هما من معتزلة بغداد ومن علماء الكلام ، تاريخ بغداد ، ج ٧ ، ص ١٦٢ ، وهما مؤسسا فرقة الجعفرية من المعتزلة .

(٣) فى تعليقات العصام على شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، أنه عند أكثر المعتزلة والزيدية من الشيعة تجب الامامة بدليل عقلى وعند بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبى بدليل سمعى وعقلى ، وتجب عند أهل السنة بدليل سمعى ، وعند الامامية والاسماعيلية تجب على الله ، وعند الخوارج هى من الجائزات ، شرح العقائد النسفية ، ص ٤٨٣ .

وأسدهم رأياً وحكمة ، إذا الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل»[1]

أما المعتزلة الذين ذهبوا إلى ضرورة نصب الأفضل ، وعدم جواز إمامة المفضول ، فالظاهر أن منهم النظام والجاحظ ، على نحو ما يستفاد من قول البغدادى في «أصول الدين» : «وقال النظام والجاحظ إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ، ولا يجوز صرفها إلى المفضول[2]» .

وإذا كان فريق من المعتزلة قد مال إلى آراء الخوارج في الإمامة ، وفريق ثان قد مال إلى آراء الشيعة فيها ، فإن فريقاً ثالثاً من المعتزلة قد مال في الإمامة إلى ما ارتآه أهل السنة ، ومن هؤلاء أبو على الجبائي المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وابنه أبو هاشم المتوفى في سنة ٣٢١ هـ ، وهما رئيساً معتزلة البصرة في عصرهما ، فهما قد ذهبا إلى الإمامة تكون بالاختيار ، وإلى أن الصحابة مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة ، وقد أشار الشهرستاني إلى موقف هؤلاء ، وموقف غيرهم من المعتزلة الذين ذكرنا آراءهم من قبل ، قائلاً : «وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين في النبوة والامامة فيخالف كلام البصريين ، فإن من شيوخهم (أى شيوخ البغداديين من يميل إلى الروافض ، ومنهم من يميل إلى الخوارج ، والجبائي وأبو هاشم قد وافقا أهل السنة في الإمامة ، وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة»[3] . يضاف إلى ذلك أن الجبائية من المعتزلة — كما يذكر التهانوى — قد وافقوا فيما يتعلق بشرط القرشية في الإمامة[4] .

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٦٠ • وقارن أيضا : شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد حيث يذكر انهما يفضلان عليا ، مع قولهما هم وغيرهما من شيوخ المعتزلة بصحة بيعة أبى بكر ، جـ ١ ، ص ٣ — ٤ •

(٢) اصول الدين ، ص ٩٣ •

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٤ •

(٤) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة « الامامة » •

(د) أهل السنة والجماعة :

قبل أن نمضي في بيان رأي أهل السنة والجماعة في مسألة الامامة ، يحسن أن نعرف بهم .

يبدو أن تسمية « أهل السنة والجماعة » تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة ، وهي طريقة النبي ، ويتبع الجماعة ، وهم الصحابة[1] ، ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة عن طريق السنة ، وما مضى عليه الجماعة . وقد سمى أهل السنة أحيانا باسم السلف ، لاتباعهم طريقة السلف في العقائد ، وذلك منذ وقت مبكر في تاريخ الاسلام[2] .

ولعل هذه التسمية — أعني أهل السنة والجماعة — ظهرت منذ ظهور الفرق ، وعلى الأخص المعتزلة ، فقد أظهرنا الشهرستاني[3] على أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام فيها سوقاً واحداً ، إلا

---

(١) أنظر حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني ، ص ١٨ .

(٢) اتخذت هذه التسمية بعد ذلك مدلولا خاصا ، فهي قد لزمت ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، ومن تبعه في آرائه منذ القرن الثامن الهجري ، وهم السلف المتأخرون ، وقد أرادوا الرجوع بالاسلام الى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية ، لأنهم لم يوافقوا الأشعرية ، خصوصا في مسألة الصفات ، فهاجموهم ، كما هاجموا غيرهم من المتكلمين والفلاسفة وغلاة الصوفية ، منتصرين بذلك لعقيدة السلف ومحاربين لما عداها من الاعتقادات ، ولا يزال لهذا الاتجاه السلفي أنصار في العالم الاسلامي حتى يومنا هذا .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٩٢ — ٩٣ .

أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية . ولما كان المعتزلة ينفون الصفات ، والسلف يثبتونها ، سمى السلف « صفاتية » ، والمعتزلة « معطلة » . وكان من أولئك السلف أيضاً من تأول الصفات ، ومنهم من وقف فى تأويلها .

وكان من السلف الذين لم يتعرضوا لتأويل الصفات ، ولم يقعوا فى التشبيه ، مالك بن أنس ، وقد بين موقفه من مسألة الصفات حينما سئل عن استواء الله على عرشه ، فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومنهم أيضاً أحمد بن حنبل وسفيان الثورى ، وداود بن على الاصفهانى ، ومن تابعهم .

ثم لما جاء عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبو العباس القلانسى ، والحارث ابن أسد المحاسبى ، وكان هؤلاء من جملة السلف ، إلا أنهم باشروا علم الكلام ، أيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، ودرسوا وصنفوا فى عقائد السلف .

ثم لما جاء الامام أبو الحسن الاشعرى (١) ، وجرت بينه وبين أستاذه الجبائى ، وكان معتزلياً ، مناظرة فى مسألة الصلاح والأصلح تخاصما ، وكان من نتائج ذلك أن انحاز الأشعرى إلى طائفة السلف ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار مذهب الأشعرى بهذا مذهباً لأهل السنة والجماعة .

هذا هو ما يظهرنا عليه الشهرستانى متعلقاً بتاريخ نشأة أهل السنة والجماعة ، ومنه يتبين أنهم ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة ، ولكنهم جماعة المسلمين كلها ، التى ترسمت سنة النبى وطريقة أصحابه فى العقائد ،

---

(١) عاش ابو الحسن الاشعرى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع ، واختلف فى تواريخ مولده ووفاته ، فقيل ولد عام ٢٧٠ هـ ، وقيل ٢٦٠ هـ ، وقيل توفى عام ٣٣٠ هـ ، وقيل ٣٢٤ هـ .

وكل ما فعله الأشعرى هو أنه صاغ مذاهب تلك الجماعة صياغة كلامية ، ودلل عليها بالبراهين العقلية ، وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون، كالكلابى والقلانسى والمحاسبى. ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعرى ليس إلا عقائد أهل السنة والجماعة فى صورة عقلية منهجية .

ولكن يبدو أن الأشعرى لم يكن هو وحده فى عصره الذى لجأ إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية ، وإنما كان يعاصره متكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف ، هو أبو منصور الماتريدى(١) ، والذى كان بينه وبين الأشعرى خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد .

إلا أن مذهب الأشعرى ، قد قدر له دون غيره من المذاهب ، أن يسيطر على غالبية العالم الإسلامى ، وذلك إلى يومنا هذا ، واندثر غيره من المذاهب ، أو ضعف شأنه . وقد سار مذهب الأشعرى الكلامى ، بعد ذلك ، جنبا إلى جنب مع المذاهب السنية الفقهية الأربعة . وهى المالكى والحنفى والشافعى والحنبلى ، وذلك فى مصر ، (فى عهد الظاهر بيبرس) ، وفى معظم الأقطار الإسلامية أيضا(٢) . وقد انتمى أقطاب بارزون من رجال الفكر الاسلامى إلى مدرسة الأشعرى ، كالباقلانى ،

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود المعروف بأبى منصور الماتريدى ، ولد بماتريد وهى احدى قرى سمرقند ، وتوفى سنة ٣٣٣ هـ ، وهو بذلك معاصر للاشعرى ، وهو ينتمى الى مدرسة أبى حنيفة الفقهية ، انظر حاشية الكستلى على شرح العقائد ، ص ١٧ .

(٢) يقول المقريزى : « فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ولى بمصر والقاهرة اربعة قضاة ، وهم شافعى ومالكى وحنفى وحنبلى ، فاستمر ذلك من سنة خمسة وستين وستمائة حتى لم يبق فى مجموع امصار الاسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الاسلام سوى هذه المذاهب الاربعة وعقيدة الاشعرى .. وافتى فقهاء هذه الامصار فى طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها ، خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٦١ .

والجوينى ، والغزالى ، وفخر الدين الرازى ، وغيرهم ، فتقوى بذلك مذهب الأشعرى ، وحظى باحترام المسلمين .

ويظهرنا البغدادى فى « الفرق بين الفرق » على أن اسم « أهل السنة والجماعة » قد أطلق على طوائف مختلفة من أهل الرأى وأهل الحديث والقراء والمحدثين المتكلمين ، فدخل فيه جمهور الأمة الاسلامية ، وسوادها الأعظم ، من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل ، بل والصوفية كذلك ممن ترسموا خطى أهل السنة والجماعة فى عقائدهم[1] .

ويلخص البغدادى ما يعم أهل السنة والجماعة من العقائد قائلا : « أمة الاسلام تجمع المقرين بحدوث العالم ، وتوحيد صانعه ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ورسالته إلى الكافة ، وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة إليها ، فكل من أمر بذلك كله ، ولم يشبه ببدعة تؤدى إلى الكفر ، فهو السنى الموحد[2] .

لكن يبدو من كلام البغدادى أن مسألة الإمامة عند أهل السنة ، لا تعلق لها بالعقائد الايمانية ، بدليل أنه لم يذكرها فى كلامه المشار إليه آنفا عن عقائدهم ، فما هو موقفهم من هذه المسألة على وجه التفصيل ؟

الواقع أن أهل السنة . على العكس من الشيعة ، لا يعتبرون مسألة الامامة من أصول العقائد ، بل يعتبرونها قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، وينصب الامام برأيهم ، وحول ذلك يقول ابن خلدون : « وألحق بذلك (أى بموضوعات

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٩ — ٢٠ ، ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ١٠ .

علم الكلام) الكلام فى الامامة (عند أهل السنة) ، لما ظهر حينئذ من بدعة الامامية من قولهم إنها من عقائد الايمان ، وأنه يجب على النبي تعيينها . . وقصارى أمر الامامة (فى رأى أهل السنة) أنها قضية مصلحية اجماعية ، ولا تلحق بالعقائد »[1] .

ويرى أهل السنة أن نصب الامام ومعرفته مما يجب على المسلمين ، ويستدلون على ذلك أحياناً بأدلة عقلية إلى جانب الأدلة النقلية ، وأدلتهم العقلية تنحصر عادة فى القول بأن الاجتماع الانسانى نفسه يقتضى قيام حاكم عادل مهيب حازم يقمع الفساد ، ويدفع الضرر عن الرعية ، وهو الامام ، فالامامة بذلك ضرورة إجتماعية وجدت فى كل الأزمان والعصور ، وفى ذلك يقول الامام فخر الدين الرازى : « نصب الامام واجب على أمته ، والخوارج يقولون ليس بواجب ، والروافضة يقولون إنه واجب على الله .

« والدليل على صحة ماذكرناه : أنا رأينا أن ، كل زمان كان فى العالم ملك عادل مهيب حازم : فان أهل الشر والفسق يخافون منه ، فيمتنعون من أفعالهم القبيحة ، وتنتظم أمور العالم .

« وإن كان ضعيفاً عاجزاً ، بحيث لا يخاف أحد منه ، فانه يختل أمر العالم ، ويتشوش أفعال الخلق .

« فاذا ثبت هذا تبين أن نصب الامام لدفع الضرر ، ودفع الضرر عن نفس الخلق واجب .

« وكذلك يجب معرفة الامام . برهانه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من مات ولم يعرف إمام زمانه فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا » .

---

(١) المقدمة ، ص ٣٢٦ ، وقارن ايضا ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ ، وانظر ايضا ص ١٨ من هذا البحث .

« فاذا ثبت هذا ، لزم أن يكون نصب الامام واجبا على أمته ، ومعرفته أيضا واجب »(١) .

على أن أهل السنة يقدمون فى الحقيقة الدلائل النقلية فى مسألة الامامة على الدلائل العقلية ، ويرون أن وجوب نصب الامام مستند أساساً إلى النقل، « فيقول سعد الدين التفتازانى : « ثم الاجماع (إجماع المسلمين) على أن نصب الامام ، واجب ، وإنما الخلاف فى أنه هل يجب على الله تعالى . (هذا هو رأى السنة) ، أو على الخلق بدليل سمعى أو عقلى ، والمذهب (أى مذهب أهـل السنة) أنه يجب على الخلق سمعا ، لقوله عليه السلام : « من مات ولم يعرف امام زمانه فقـد مات ميتة جاهلية » ، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبى عليـه السلام نصب الامام »(٢) .

وكذلك يرى أهل السنة أن نصب الامام واجب لأن كثيراً من الواجبـات الشرعية يتوقف على وجود الامام ، فيقول النسفى : « والمسلمون لابد لهم من إمام ليقوم بتنفيذ أحكامهم ، وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وقطع المنازعات والواقعات بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك »(٣) .

ومن الغريب أن ابن خلدون ، وهو من أهـل السنة ، مـع ما عرف عنـه من عمق الفكرة وتحرر النظرة ، يهمل أيضا الأدلة النقلية أساس وجوب

---

(١) فخر الدين الـرازى ، المسـائل الخمسـون فى اصـول الـكلام ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٨٣ ــ ٣٨٤ .
(٢) شرح العقائد النسفية ، ص ١٨١ .
(٣) العقائد النسفية مع شرح التفتازانى ، ص ١٨١ ــ ١٨٣ .

نصب الإمام ، فيقول : « ثم أن نصب الامام واجب ، قد عرف وجوبه فى الشرع باجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر رضى الله عنه ، وتسليم النظر إليه فى أمورهم ، وكذا فى كل عصر من بعد ذلك ، ولم تترك الناس فوضى فى عصر من الأعصار ، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الامام[1] » .

ويسوق ابن خلدون رأى أولئك الذين قالوا إن الامامة تجب بالعقل[2] ، فيقول إنهم اعتبروا الاجماع الذى وقع بين الصحابة بمثابة قضاء بحكم العقل فى هذه المسألة ، ثم الامامة واجبة بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر ، لاستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ، ولما كان من ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض ، وذلك يؤدى إلى الهرج ، كانت هناك ضرورة لحاكم يزع الناس بالشرع ، خصوصا وأن الهرج يؤدى إلى هلاك البشر وانقطاعهم ، ومن مقاصد الشرع الضرورية حفظ النوع البشرى .

ويقول ابن خلدون إن ماذهب إليه هؤلاء ، هو بعينه ماذهب إليه الفلاسفة فى وجوب النبوات فى البشر[3] ، وهو بيِّن الفساد :

ذلك أن إحدى مقدمات ذلك الكلام ، وهى أن الوازع انما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم ايمان واعتقاد ، ليست مسلمة ، اذ أن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ، حتى لو لم يكن هناك

---

(١) المقدمة ، ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٥ ، والذين يقولون بان الامامة تجب بالعقل من المتكلمين هم المعتزلة والزيدية ، انظر حاشية العصام على شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، ص ١٨١ .

(٣) قارن المقدمة ، ص ٣١ — ٣٢ .

شرع[1]، كما هو الحال فى أمم المجوس وغيرهم ممن ليس لهم كتاب أو لم تبلغه الدعوة وكذلك يمكن القول بأنه يكفى فى رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل.

وهكذا يتبين أن ادعاءهم بأن ارتفاع التنازع انما يكون بوجود الشرع ونصب الامام، غير صحيح، وبذلك لا ينهض دليلهم العقلى على الإمامة اذا ما بنى على تلك المقدمة.

ويخلص ابن خلدون من ذلك كله الى القول بأن مدرك وجوب نصب الامام انما هو بالشرع، وهو الاجماع.

هذا، ويذهب أهل السنة جميعاً إلى أن الامامة أو الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار، فيذكر ابن خلدون أن نصب الامامة أو الخلافة «واجب باجماع ... وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد[2]».

ويقول الشهرستانى إن الأشعرية قالوا: «الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين[3]»:

---

(١) يفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعى الذى هو حمل الكافة على الغرض والشهوة، والملك السياسى الذى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة التى هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالح الناس الدينية، الاخروية والدنيوية، والخلافة بذلك خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا. وفى رأى ابن خلدون ايضا ان الخلافة أعم من الملك، واذا كان الملك ضرورة من ضرورات الاجتماع البشرى، فليست الخلافة كذلك لانها تكون بمعنى زائد عن الملك فضلا عن أن الملك قد يكون فى غير الملة الاسلامية، وقد يكون غيها وينحرف عن مقاصد الشرع (مقدمة ابن خلدون ص ١٣٤، ص ١٥٣؛).

(٢) المقدمة، ص [illegible]

(٣) الملل والنحل ج ١، ص ١٠٣ وانظر أيضا، خطط المقريزى ج ٤، ص ١٨٨.

ويقول السيد محمد رشيد رضا : « الامامة (عند أهل السنة) عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماما للأمة بعد التشاور بينهم[1] .

وحجة الأشعرية فى ذلك أنه لو كان هناك نص على شخص معين لما خفى أمره على الصحابة ، خصوصا وأن الدواعى تتوفر على نقله، ولما اجتمع الصحابة واتفقوا فى سقيفة بنى ساعدة على أبى بكر ، ثم اتفقوا بعد الشورى على عثمان ، واتفقوا بعده على على[2] .

ويدلل فخر الدين الرازى أيضا على مايذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ، بأدلة نقلية ، ولكنه يفلسف مدلولها قائلا : « الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، وبعده عمر ، وبعده عثمان ، وبعده على ، رضوان الله عليهم أجمعين .

« والروافضة يقولون : إن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو على بن أبى طالب ، رضى الله عنه .

« والدليل على صحة ماذكرناه من وجوه :

الأول : هو أنه ثبت بالتواتر أن عليا ، رضى الله عنه ، ماحارب مع أبى بكر فى طلب الخلافة .

الثانى : أنه لو كانت الخلافة حقه (أى حق على) ، ثم أنه ماحارب ، فقد رضى على رضى الله عنه عن الظلم ، والرضا عن الظالم ظلم ، والظالم لايليق بالخلافة .

---

(١) الخلافة أو الامامة العظمى ، ص ٢٤ — ٢٥ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٣ .

الثالث : قوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر ، ومعناه اقتدوا بأبى بكر وعمر ، فلو كانت إمامتهما ظلما ، لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعتهما ، فثبت أن إمامتهما حق وصدق(١) » .

وقد جوز أهل السنة كذلك أن يعين الامام للجماعة الاسلامية من يخلفه فى أمورهم من بعده ، ويستدلون على ذلك بما فعله أبو بكر الصديق ، ثم عمر من بعده ، ولم ينكر الصحابة عليهما ذلك،فيقول ابن خلدون:« إعلم أنا قدمنا الكلام فى الامامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم ، فهو (أى الامام) وليهم والأمين عليهم،ينظر لهم ذلك فى حياته، وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ،ويقيم لهم من يتولى أمورهم، كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم فى ذلك ، كما وثقوا به من قبل ، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده ، إذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر(٢) بمحضر من الصحابة ، وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه وعنهم . وكذلك عهد عمر فى الشورى إلى الستة بقية العشرة ، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين ، فانعقد أمر عثمان، وأوجبوا طاعته،والملأ من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ، ولم ينكره أحد منهم ، فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته ، والاجماع حجة(٣) » .

---

(١) المسائل الخمسون فى أصول الكلام ، بمجموعة الرسائل ، ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٢) الواقع أن تعيين أبى بكر لعمر ، كان بدافع من ايثار مصلحة الجماعة الاسلامية ، فهو قد ارتأى فى عمر أفضل شخص يمكنه أن يتابع تأسيس الدولة الاسلامية من بعده ، على حد تعبير ماكدونالد ، ولو كان ثمة هوى أو رغبة لعين أبو بكر ابنه ، ولكنه لم يفعل ذلك ، انظر .
Macdonald : Muslim theology. P. 16.

(٣) المقدمة ، ص ١٤٧ .

وإذا كانت الإمامة ، كما رأينا عند أهل السنة ، واجب نصبها ، وتكون بالاتفاق والاختيار ، فما هي الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يكون خليفة أو إماما ؟

يظن لنا ابن خلدون(١) ، وهو من أهل السنة ، على أن من شروط هذا المنصب: العلم والعدالة والكفاءة وسلامة الحواس والأعضاء .

فشرط العلم ضروري ، لأنه إذا كان الإمام بحكم منصبه منفذاً لأحكام الله فإنه لا يتهيأ له ذلك إلا إذا كان عالماً بها ، بل يجب أن يكون مجتهداً ، لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال .

وشرط العدالة أيضاً ضروري ، فإذا كانت العدالة لازمة لكل من يتولى مادون الخلافة من المناصب ، فإنها تكون ألزم لمن يتولى أمر المسلمين جميعاً .

ولا بد أن يكون الإمام كفوا بمعنى أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب ، ويجب أن يكون كذلك بصيراً بالحروب وكفيلا بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء ، قويا على معاناة السياسة ليصح بذلك حماية الدين، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتدبير المصالح .

ولابد أن يكون الامام أيضاً سليم الحواس والأعضاء ، فيكون مبرأ من الجنون والعمى والصمم والخرس ، وما قد يؤثر فقده من الأعضاء على العمل ، كفقد اليدين والرجلين وما إلى ذلك .

ويذهب النسفي(٢) إلى أنه ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ، لا مختفياً

---

(١) انظر المقدمة ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٢) العقائد النسفية مع شرح التفتازاني ، ص ١٨٢ ، ١٨٤ — ١٨٦ .

ولا منتظراً ، كما لا يشترط فيه أن يكون معصوماً ، كما ذهب إلى ذلك الشيعة ، بل يشترط فيه أن يكون من أهل الولاية المطلقة ، أي مسلما حراً عاقلا بالغاً ، سائسا للسلمين ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود دار الاسلام ، ويكون كذلك عادلا بأن ينصف المظلوم من الظالم ، وأوجب أهل السنة بعد ذلك طاعة مثل هذا الامام ، واعتبروا الخارجين عليه فئة يجب قتالها(١) .

واشترط جمهور أهل السنة أيضا أن يكون الإمام من قريش :

فيقول النسفي : « ويكون (الامام) من قريش ، ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه »(٢) .

ويقول ابن حزم : « فصح أنه ليس يجوز البتة أن يوقع إسم الامامة مطلقا ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشي المتولي لجميع أمور المؤمنين كلهم ، أو الواجب له ذلك . . . . ، وكذلك اسم الخلافة بإطلاق لا يجوز أيضاً إلا لمن هذه صفته(٣) » .

ويستند أهل السنة في اشتراط النسب القرشي في الامام إلى شواهد نقلية(٤) ، وهي إجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ، إذ احتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة ، وقالوا : منا أمير ومنكم أمير بقوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » ، واحتجوا عليهم قائلين : إن النبي أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم ، ولو كانت الامارة فيكم لم تكن الوصية بكم . وثبت أيضا في الصحيح : « لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش » .

---

(١) الفصل ، جـ ٤ ، ص ٩٠ .
(٢) العقائد النسفية مع شرح التفتازاني ، ص ١٨٣ .
(٣) الفصل ، جـ ٤ ، ص ٩٠ ، وانظر أيضا ، ص ٨٩ .
(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٦ .

ويدلل ابن خلدون على ضرورة النسب القرشى فى الامامة بدليل عقلى ، فيقول مانصه : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ، ومقصد الشارع منه . . . وإذا سبرنا وقسمنا(١) ، لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها .

« وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر « وأصلهم ، وأهل الغلب منهم ،وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم .

« فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم ، وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ، ولا يحملهم على الكره ، فتفترق الجماعة ، وتختلف الكلمة .

« والشارع محذر من ذلك ، حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية ، وتحسن الحماية . . . فاشترط نسبها لقريش فى هذا المنصب ، وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ فى انتظام الملة واتفاق الكلمة .

« وإذا انتظمت كلمتهم ، انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فاذعن لهم سائر العرب ، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة »(٢) . . .

---

(١) السبر فى اللغة : الاختبار .. وفى الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا ، والتقسيم هو ان العلة اما كذا أو كذا ، وقياس السبر والتقسيم عند المتكلمين هو الذى يسميه المناطقة الشرطى المنفصل ، وهو يرجع الى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم اما قديم واما حادث ، والثانية أن يسلم احدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٧ .

إلا أن بعض أهل السنة ، كالقاضي أبو بكر الباقلاني[1]، وهو من كبار الأشعرية قـد أسقط شرط القرشية ، فمال بذلك إلى الخوارج . ويعلل ابن خلدون ذلك بأن الباقلاني كان متأثرا بما ارتآه في عصره من تلاشي واضمحلال عصبية قريش واستبداد ملوك العجم على الخلفاء ، فاشتبه عليه الأمر كما اشتبه على غيره من المحققين[2] .

وكذلك يميل بعض الباحثين المحدثين من أهل السنة إلى القول بأفضلية أن تكون الإمامة في قريش كالشيخ محمد أبو زهرة إذ يقول : إن هذه النصوص من الأخبار والآثار (المتعلقة بقريش) لا تدل دلالة قطعية على أن الامامة يجب أن تكون من قريش ، وأن إمامة غيرهم لا تكون خلافة نبوية، وعلى فرض أن هذه الآثار تدل على طلب النبي أن تكون الإمامة من قريش، فانها لا تدل على طلب الوجوب ، بل يصح أن يكون بياناً للأفضلية ، لا لأصل صحة الخلافة[3] » .

بقي بعد ذلك أن نحدد موقف أهـل السنة من مسألة إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

يظهرنا ابن حزم على أن « جميع أهل السنة ذهبوا إلى أن الامامة جائزة لمن غيره أفضل منه »[4] .

وكذلك يرى النسفي أن الإمام لا يشترط فيه أن يكون أفضل أهل

---

(١) هـو القاضي ابو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني ، له تصانيف مشهورة على مذهب الاشعري ، توفى عام ٤٠٣ هـ .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(٣) تاريخ المذاهب الاسلامية . ج ١ ، ص ٩٥ ، ويلاحظ ان راى الشيخ أبو زهرة موافق لراى بعض المعتزلة كالكعبي ، انظر ص ٥٢ ـ ٥٣ من هـذا البحث .

(٤) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٦٣ .

زمانه ، ويعلل التفتازاني ذلك بأن المفضول الأقل علماً وعملا ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها ، وأقدر على القيام بواجبها ، خصوصاً إذا كان نصب المفضول أدفع للشر ، وأبعد عن إثارة الفتنة(١) .

ويشذ الباقلاني في هذا عن باقي أهل السنة ، إذ يقرر أنه يجب أن يكون الإمام أفضل الأمة ، ويرد ابن حزم عليه في هذا رداً مطولا(٢) .

على أنه يجب التنبيه إلى أن أهل السنة إذا كانوا قد جوزوا إمامة المفضول مع وجود الأفضل كمبدأ ، فهذا يعني آخر غير ذلك الذي نجده عند الزيدية من الشيعة ، فالزيدية كانوا يرون الأفضل هو علي بن أبي طالب ، والمفضول كل من ولي الخلافة دونه ، كأبي بكر وعمر(٣) ، أما أهل السنة فيرون الخلفاء الأربعة الراشدين مترتبين في الفضل ترتيبهم في الإمامة ، فيقول النسفي : « وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ، ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ، ثم علي المرتضى ، وخلافتهم على هذا الترتيب(٤) » .

ويذكر الشهرستاني كلاما للأشعري في هذه الصدد، وهو يبين لنا أيضاً موقف أهل السنة والجماعة من الخلافات السياسية حول الامامة بين الصحابة ، قائلا : « .... واتفقوا (أي الصحابة) في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله عنه، ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر رضي الله عنه، واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله عنه واتفقوا بعده على علي رضي الله عنه . وهم مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة .

---

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ١٨٥ .

(٢) انظر الفصل ، جـ ٤ ، ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) انظر مثلا الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) العقائد النسفية مع شرح التفتازاني ، ١٧٧ — ١٧٩ .

« وقال (الأشعرى) لانقول فى عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة. ولانقول فى حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الامام الحق ، فقاتلهم على مقاتلة أهل البغى . وأما أهل النهروان فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبى صلى الله عليه وسلم (يقصد الخوارج) ، ولقد كان على رضى الله عنه على الحق فى جميع أحواله ، يدور الحق معه حيث دار[1] » .

٤ — القائلون بأن الامامة تكون بالنص والتعيين :

(ا) الشيعة :

الشيعة لغة هم الصحب والأتباع ، وفى عرب الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف هم أتباع على وبنيه[2] .

ويقول الشهرستانى معرفا بالشيعة : «الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصاية ، إما جليا وإما خفيا ، واعتقدوا أن الامامة لاتخرج من أولاده[3] » .

ويجمع الشيعة أيضاً رأى فى الامامة مؤداه أنها ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، فينصب الامام بنصبهم ، كما ذهب إليه أهل السنة مثلا ، بل هى قضية أصولية ، أى تتعلق بأصول العقائد ، إذ الامام ركن الدين ، ولايجوز للرسول إغفاله وإهماله ، ولاتفويضه إلى العامة وإرساله[4] .

والامام فى رأى الشيعة معصوم ، والامام عندهم ينص على من يخلفه ، ويظل الأمر كذلك ، ولابد من قائم بالحق إلى يوم الدين .

---

(١) الملل والنحل ، ج ، ص ١٠٣ .
(٢) مقدمة ابن خلدون ، ١٣٨ .
(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ .
(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

وقد اختلفت الآراء حول مبدأ ظهور الشيعة ، فالشيعة أنفسهم[١] يذهبون إلى القول بأن أول من وضع بذرة التشيع فى حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية ، يعنون أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب ، وسواء بسواء ، ويستدلون على ذلك بشواهد نقلية مؤداها أن النبى كرر ذكر شيعة علىّ ، ونوّه عنهم بأنهم هم الآمنون يوم القيامة ، وهم الفائزون والراضون والمرضيون ، منها مثلا قول النبى : « ياعلى أنت وأصحابك فى الجنة » ، ويذهبون إلى القول بأن عدداً ليس بالقليل اختصوا فى حياة النبى بعلى ، ولازموه وجعلوه إماماً ، كمبلغ عن الرسول ، وشارح ومفسر لتعاليه وأسرار حكمه وأحكامه ، وصاروا يعرفون بأنهم شيعة على ، كعلم خاص بهم .

ولكن يعرض هنا سؤال وهو : ماذا يكون حكم الشيعة على الصحابة الآخرين الذين لم يكونوا من شيعة على بالمعنى المشار إليه آنفا ؟

يجيب السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء على هذا السؤال قائلا : « ولا أقول إن الآخرين من الصحابة ، وهم الأكثر ، الذين لم يتسموا بتلك السمة (أى سمة التشيع) قد خالفوا النبى ، ولم يأخذوا بإرشاده ، كلا ومعاذ الله أن يظن بهم ذلك ، وهم خيرة من على وجه الأرض يومئذ ، ولكن لعل تلك الكلمات (بعض أحاديث النبى الخاصة بعلىّ) لم يسمعها كلهم ، ومن سمع بعضها لم يلتفت إلى المقصود منها . وصحابة النبى الكرام أسمى من أن تحلق إلى أوج مقامهم بغاث الأوهام[٢] » .

ثم لما ارتحل الرسول من هذه الدار ، رأى جمع من الصحابة أن لا تكون

---

(١) اعتمدنا هنا على ما ذكره السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء فى كتابه : « أصل الشيعة وأصولها » القاهرة ١٩٥٨ ، الطبعة العاشرة ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١١٣ ، وبغاث الطير : شرارها .

الخلافة لعلى ، ويعلل السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء ذلك بصغر سنه ، أو لأن قريشا كرهت أن تجتمع النبوة والخلافة لبنى هاشم ، أو لأمور أخرى . ولكن عليا امتنع عن البيعة أولا ، وبعد ستة أشهر بايع أبا بكر ، لأنه رأى أن تخلفه يوجب فتقا فى الإسلام لا يرتق ، وكسرا لا يجبر . ثم رأى بعد ذلك أن الخليفة الأول والخليفة الثانى قد بذلا أقصى الجهد فى نشر كلمة التوحيد ، وتجهيز الجنود ، وتوسيع الفتوح ، ولم يستأثروا ولم يستبدا ، فبايع وسالم وأغضى عما يراه حقا له ، محافظة على الإسلام أن تتصدع وحدته وتتفرق كلمته ، ولم يكن الشيعة والتشيع وقتئذ مجال للظهور لأن الإسلام كان يجرى على مناهجه القويمة[1] » .

ولما استتب الأمر لمعاوية[2] ، وانقضى دور الخلفاء الراشدين سار معاوية بضد سيرة من تقدموا من الخلفاء ، وعندئذ لم يزل التشيع لعلى وأولاده — باضطهاد الأمويين ينمو ويسرى فى الأمة الاسلامية ، وزاد من قوة اشتعاله استشهاد الحسين ، وهنا يقول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء : «كل ذلك كان بطبيعة الحال مما يزيد التشيع شيوعا وانتشارا ، ويحمل لعلى وأولاده المكانة العظمى فى النفوس ، ويغرس المحبة فى القلوب والمظلومية — كما يعلم كل أحد — لها أعظم المدخلية[3] » .

والواقع الذى لا مراء فيه أن أهل البيت وشيعتهم قد لقوا اضطهادا كبيرا فى العصر الأموى ، وأن هذا الاضطهاد كان سببا فى عطف المسلمين على أهل البيت ، وفى انتشار حركة التشيع لهم ، ثم فى سرية الحركة الشيعية بعد ذلك نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تتبعوا أهل البيت وشيعتهم ، وحاربوهم حربا ظالمة لا هوادة فيها

---

(١) اصل الشيعة واصولها ، ص ١١٥ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١١٥ — ١١٨ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١١٨ .

وفى رأينا أن الشيعة لم تظهر – كفرقة – فى الجماعة الإسلامية إلا فى أواخر حياة على نتيجة مناوأة الأمويين والخوارج ، حظا مشتركا بين غالبية المسلمين — وذلك إذا استثنينا أولئك الذين ناصبوه العداء لأسباب سياسية ، أو مطامع فردية ، وهم قلة . وإلى الآن لاتزال محبة على ، وآل البيت النبوى الكريم ، من كمال الدين فى رأى أهل السنة ، بل وفى رأى كل مسلم متفهم لدينه وأحكامه .

بعد ذلك بلورت الشيعة آراءها فى الإمامة ، واتخذت لنفسها بها موقفا عقائدياً متميزاً ، فبدأ الخلاف بينها وبين الفرق الأخرى واضحا .

ثم اختلف الشيعة فيما بينهم فى أمور تتعلق بالإمامة ومساقها ، فانشعبوا إلى فرق عديدة .

فمن الشيعة من ساق الإمامة بعد على والحسن والحسين إلى محمد بن الحنيفة ، ثم إلى ولده ، وهم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولاه[1] . ومنهم من ساق الإمامة بعد على والحسن والحسين وابنه على زين العابدين إلى ابنه زيد بن على ، وهؤلاء هم الزيدية . ومنهم من ساق الإمامة من على إلى ابنه الحسن ثم الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم إلى ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق . ومن هنا افترقوا إلى فرقتين : فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل ، وهو السابع من الأئمة ، ويعرفونه بينهم بالامام ، وهم الاسماعيلية ، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم ، وهم الاثنا عشرية لوقوفهم عند الثانى عشر من الأئمة[2] ، وهو محمد بن الحسن العسكرى ، وهو المهدى المنتظر .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٦٠ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤١ .

على أنه ينبغى أن نشير إلى أمر بالغ الأهمية ، وهو أن اسم « الشيعة » يطلق فى عصرنا الحاضر ويقصد به أساسا الامامية الاثنى عشرية ، أما قديما فكان يطلق على فرق كثيرة ، بعضها حاد عن الاسلام ، بل وخرج عنه فى نظر الشيعة أنفسهم[1] .

وسنقصر كلامنا فيما يلى على فرق ثلاث من فرق الشيعة ، وهى الموجودة فى عصرنا هذا ، مبينين آراءها فى موضوع المشكلة التى نحن بصددها ، ونعنى بها مشكلة الامامة ، وهذه الفرق الثلاث هى : الاثنا عشرية ،والاسماعيلية ،والزيدية.

(ب) الاثنا عشـــرية :

الاثنا عشرية من الشيعة هم القائلون بإمامة إثنى عشر إماما ، لهم صفةالامامة وهم مرجعهم فى الأحكام الشرعية ، وقد نص المتقدم منهم على من بعده على النحو التالى[2] :

١ — أبو الحسن على بن أبى طالب (المرتضى) (٢٣ قبل الهجرة — ٤٠هـ).

---

(١) يقول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء : « أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين هو القول بامامة الأئمة الاثنى عشر ، وبه سميت هذه الطائفة امامية ، اذ ليس كل الشيعة تقول بذلك ، كيف واسم الشيعة يجرى على الزيدية والاسماعيلية والواقفية والفطحية وغيرهم . هذا اذا اقتصرنا على الداخلين فى حظيرة الاسلام منهم . أما لو توسعنا فى الاطلاق والتسمية حتى للملاحدة الخارجين عن حدوده كالخطابية وأضرابهم ، فقد تتجاوز طوائف الشيعة المائة او اكثر ببعض الاعتبارات والفوارق ، ولكن يختص اسم الشيعة اليوم على اطلاقه بالامامية التى تمثل أكبر طائفة من المسلمين بعد طائفة السنة » ، أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(٢) محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٨١ هـ ، ص ٦٢ — ٦٣ .

٣ — أبو محمد الحسن بن على (الزكى) (٢ ﻫ — ٥٠) .

٣ — أبو عبد الله الحسين بن على (سيد الشهداء) (٣ ﻫ — ٦١ ﻫ) .

٤ — أبو محمد على بن الحسين (زين العابدين) (٣٨ ﻫ — ٩٥ ﻫ) .

٥ — أبو محمد بن على (الباقر) (٥٧ ﻫ — ١١٤ ﻫ) .

٦ — أبو عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) (٨٣ ﻫ — ١٤٧ ﻫ) .

٧ — أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم) (١٢٨ ﻫ — ١٨٣ ﻫ) .

٨ — أبو الحسن على بن موسى (الرضا) (١٤٨ ﻫ — ٢٠٣ ﻫ) .

٩ — أبو جعفر محمد بن على (الجواد) (١٩٥ ﻫ — ٢٢٠ ﻫ) .

١٠ — أبو الحسن على بن محمد (الهادى) (٢١٢ ﻫ — ٢٥٤ ﻫ) .

١١ — أبو محمد الحسن بن على (العسكرى) (٢٣٢ ﻫ — ٢٦٠ ﻫ) .

١٢ — أبو القاسم محمد بن الحسن (المهدى) (٢٥٦ ﻫ — . . . .) .

ويعتقد الإثناعشرية أن الأمام الأخير هو الحجة فى عصرنا ، الغائب المنتظر .

ويعتقد الإثنا عشرية أن الامامة أصل من أصول الدين لا يتم الايمان إلا بالإعتقاد بها ، ولا بد أن يكون فى كل عصر إمام هاد يخلف النبى فى وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة فى النشأتين ، وللإمام ما للنبى من الولاية العامة على الناس لتدبير شئونهم ومصالحهم ، وإقامة العدل بينهم ، ورفع الظلم والعدوان من بينهم (١) .

وعلى هذا فالامامة فى رأيهم استمرار للنبوة ، والدليل الذى يوجب

---

(١) محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، ص ٤٩ — ٥٠ .

إرسال الرسل ، وبعث الأنبياء ، هو نفسه يوجب أيضاً نصب الامام بعد الرسول[١] .

ويذهب الاثنا عشرية — كما ذهب غيرهم من الشيعة أيضاً — إلى أن الامامة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي ، أو لسان الامام الذى قبله ، وليست إذن بالاختيار والانتخاب من الناس[٢] ، فالامة إذن واجبة على الله .

ويستند الشيعة الاثنا عشرية فى قولهم بأن الامامة تكون بالنص والتعيين إلى شواهد نقلية وأخرى عقلية .

فيظهرنا السيد محمد رضا المظفر أحد علماء الشيعة المعاصرين ، وعميد كلية الفقه فى النجف الأشرف على بعض الشواهد النقلية[٣] التى يستند إليها الاثنا عشرية فى قولهم بأن الامامة بالنص قائلا : « ونعتقد أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نص على خليفته والامام فى البرية من بعده ، فعين ابن عمه على بن أبى طالب أميراً للمؤمنين ،وأميناً للوحى،وإماما للخلق فىعدة مواطن ،ونصبه،وأخذ البيعةله بإمرة المؤمنين يوم الغدير ، فقال : « ألا من كنت مولاه فهذا علىّ مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، وأخذل من خذله ، وأدر الحق معه كيفما دار » .

« ومن أول مواطن النص على إمامته قوله حينما دعا أقرباءه الأدنين وعشيرته الأقربين فقال : « هذا أخى ووصيي وخليفتى من بعدى ، فاسمعوا له وأطيعوا ، وهو يومئذ صبى لم يبلغ الحلم ، وكرر قوله له فى عدة فى عدة مرات :

---

(١) عقائد الامامية ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٠ .

(٣) قارن أيضا بعض الشواهد النقلية التى يستند اليها الشيعة فى مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٨ ، والملل والنحل للشهرستانى ، ج ١ ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ .

أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى ، إلى غير ذلك من روايات وآيات كريمة ، دلت على ثبوت الولاية العامة له ، كآية المائدة ... « إنما وليكم الله ورسوله والذين يؤتون الزكاة وهم راكعون » ، وقد نزلت فيه عندما تصدق بالخاتم وهو راكع .

« ثم أنه عليه السلام نص على إمامة الحسن والحسين ، والحسين نص على إمامة ولده على زين العابدين ، وهكذا إماما بعد إمام ، ينص المتقدم عنهم على المتأخر »(١) .

وقد أظهرنا الشهرستانى على بعض أدلتهم العقلية على أن الإمام منصوص عليه ، معين بشخصه . فقال : « وما كان (فى رأى الامامية) فى الدين والاسلام أمر أهم من تعيين الامام ، حتى تكون مفارقته (أى مفارقة النبى) الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه (أى النبى) إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق ، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافقه فى ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه ، وقد عين عليا رضى الله عنه تعريضا ، وفى مواضع تصريحا(٢) » .

ولكن ما هى الشروط التى يجب توافرها فيمن يكون إماما عند الشيعة الاثنى عشرية ؟

نقول إجابة على هذا السؤال إن الاثنا عشرية يعتقدون أن الامام كالنبى يجب أن يكون معصوما(٣) من جميع الرذائل والفواحش ، ما ظهر منها

---

(١) عقائد الامامية ، ص ٦٠ — ٦٢ .
(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٢ .
(٣) عقائد الامامية ، ص ٥١ .

وما بطن ، من سن طفولته إلى موته ، عمداً وسهواً ، كما أنه يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان . وذلك لأن الأئمة هم حفظة الشرع والقوامون عليه ، حالهم فى ذلك حال النبى ، والدليل الذى يقتضى عصمة النبى عندهم هو نفس الدليل الذى يقتضى عصمة الإمام .

ويعتقد الاثنا عشرية أن الامام كالنبى يجب أن يكون أفضل الناس فى صفات الكمال الانسانى(١) كالشجاعة والكرم والعفة والصدق والعدل والتدبير والعقل والحكمة .

ويجب أن يكون الامام مؤيداً من طريق الالهام بالقوة القدسية . فالامام يتلقى المعارف من طريق النبى أو الامام الذى قبله ، فإذا استجد شىء فلا بد أن يعلمه من طريق هذه القوة القدسية ، فمعرفة الامام عن هذا الطريق الأخير ليست من قبيل الاستدلال العقلى ، وإنما تتجلى المعلومات فى نفسه كما تتجلى المرئيات فى المرآة الصافية ، وهنا يتفق الاثنا عشرية مع بعض فلاسفة الاسلام والصوفية الذين جعلوا وراء العقل واستدلالاته طريقا حدسيا أو كشفيا للمعرفة .

هذا وتجب طاعة الأئمة مطلقا ، فأمرهم أمر الله ، ونهيهم نهيه ، وطاعتهم طاعته ، ومعصيتهم معصيته ، ووليهم وليه ، وعدوهم عدوه ، ولا يجوز لذلك الرد عليهم . لأن الراد عليهم كالراد على الرسول ، والراد على الرسول كالراد على الله ؛ فيجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم ، ولا تستقى الأحكام الشرعية إلا منهم ، فيجب الرجوع إليهم . ويستند الاثنا عشرية هنا إلى ما يروى عن النبى : « إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبداً : الثقلين ، وأحدهما أكبر من الآخر ، حبل ممدود

---

(١) عقائد الامامية ، ص ٥٢ ــ .

من السماء إلى الأرض وعترتى أهل بيتى ، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض » .

ويعتقد الاثنا عشرية كذلك بالتقية[1] ، فقد روى عن الصادق قوله : « التقية دينى ودين آبائى » ، وقوله : « ومن لا تقية له لا دين له » . والحكمة منها دفع الضرر عن الأئمة وعن أتباعهم حقنا للدماء واستصلاحا لحال المسلمين وجمع كلمتهم، إذ أن الانسان إذا أحس بالخطر على نفسه أو ماله بسبب نشر معتقده أو التظاهر به ، فلا بد أن يتكتم ويتقى فى مواضع الخطر ، وهذا فى رأيهم أمر تقتضيه فطرة العقول ، خصوصا وأن أئمة أهل البيت قد لاقوا من ضروب المحن وصنوف الضيق على حرياتهم فى جميع العهود ما لم تلاقه أية طائفة أو أمة أخرى ، فاضطروا فى أكثر عهودهم إلى استعمال التقية ، بمكاتمة المخالفين لهم ، وترك مظاهرتهم وستر اعتقاداتهم، وأعمالهم المختصة بهم عنهم ، لما كان يعقب ذلك من الضرر فى الدين والدنيا ، ويستدلون هنا ببعض شواهد من النقل ، مثل قوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان »[2] وقد نزلت هذه الآية فى عمار بن ياسر الذى التجأ إلى التظاهر بالكفر خوفا من أعداء الاسلام ، وقوله تعالى : « إلا أن تتقوا منهم تقاة[3] » ، وقوله تعالى : « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه »[4] .

ومن هنا جوز الاثنا عشرية أن يكون الامام ظاهراً مشهوراً ، أو غائبا مستوراً ، والله لا يخلى الأرض من حجة على العباد من نبى أو وصى[5] .

---

(١) عقائد الامامية ، ص ٧٢ ـ ٧٤ ، وانظر أيضا : أصل الشيعة وأصولها ، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٢) سورة النحل ، آية ١٠٦ .

(٤) سورة المؤمن ، آية ٢٨ .

(٥) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٣٦ .

والاثنا عشرية بوجه عام معتدلون فى نظرتهم إلى الأئمة ، وهم يبرأون من الغلاة الذين اعتقدوا بالحلول ، أى حلول الجزء الالهى فى على وذريته ، فيقول السيد محمد رضا المظفر ، مبينا عقيدتهم فى الأئمة : «لا نعتقد فى أئمتنا ما يعتقده الغلاة والحلوليون كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، بل عقيدتنا الخالصة أنهم بشر مثلنا ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، وإنما هم عباد مكرمون ، اختصهم الله تعالى بكرامته ، وحباهم بولايته، إذ كانوا فى أعلى درجات الكمال اللائقة فى البشر من العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفة وجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة ، لا يدانيهم أحد من البشر فيما اختصوا به ، وبهذا استحقوا أن يكونوا أئمة وهداة ، ومرجعا بعد النبى فى كل ما يعود للناس من أحكام وحكم ، وما يرجع للدين من بيان وتشريع ، وما يختص بالقرآن من تفسير وتأويل»(١) .

ويعتقد الاثنا عشرية بعد ذلك بالرجعة(٢) ، أعنى رجعة المهدى ومن يحييه الله معه . والمهدى هو آخر أئمتهم ، ويعتقدون أنه ولد سنة ٢٥٦ هـ ولا يزال حيا ، وهو ابن الحسن العسكرى واسمه محمد ، ويستندون هنا إلى مرويات عن النبى وآل البيت من الوعد به ، وما تواتر عندهم من ولادته واحتجابه ، إذ الامامة لا يجوز أن تنقطع فى عصر من العصور ، وإن كان الامام مختفيا ليظهر فى اليوم الموعود به من الله تعالى الذى هو من الأسرار الالهية التى لا يعلم بها الا هو تعالى . ولا تخلو من أن تكون حياته وبقاؤه فى هذه المدة الطويلة معجزة جعلها الله تعالى له . وفى عصور غيبة الامام يجب الاجتهاد . ويعتقد الاثناعشرية أن المجتهد الجامع للشرائط هو نائب للإمام فى حال غيبته ، وهو الحاكم والرئيس المطلق ، له ما للإمام من الفصل فى القضايا والحكومة بين الناس ، والراد عليه راد على الامام ،

---

(١) عقائد الامامية ، ص ٥٩ — ٦٠ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٦٧ — ٧١ ، ص ٦٣ عن المهدى .

والراد على الإمام راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله كما روى عن الصادق. وهذه المنزلة ، أو الرئاسة العامة « أعطاها الإمام للمجتهد ليكون نائبا عنه فى حال الغيبة ، ولذلك يسمى « نائب الامام » .

هذا موجز لعقائد الشيعة الإمامية الإثنى عشرية ،عرضناه من وجهة نظر بعض كبار علمائهم المعاصرين ، وقد توخينا بذلك أن نعطى للقارىء فكرة موضوعية عن عقائد الإثنى عشرية لاأثر فيها لما قد يعتقده كاتب هذه السطور ، وهو من أهل السنة .

ونحن نعتقد أن الخلاف بين الاثنى عشرية وأهل السنة قائم ، ولكنه ليس بذى خطر إذا ماتفهمناه على حقيقته .

ولننظر فى أول مسألة تتعلق بالامامة ، وهى قول الشيعة إنها بالنص والتعيين، وقول أهل السنة إنها بالاتفاق والاختيار ، فنجد أن مسألة الامامة كلها عند أهل السنة خارجة عن نطاق العقائد الايمانية ، لأنها من مسائل الفروع[1] ، وعلى ذلك فالقول بالنص فيها لاتعلق له بكفر ولا بإيمان ، ولايكون القائل به مبتدعا، بل يجب النظر إليه على أنه بمثابة مجتهد فى الأحكام .

ولعل هذا هو ماجعل بعض فلاسفة الاسلام كابن سينا يبيحون لأنفسهم البحث العقلى الخالص فى هذه المسألة ، وابن سينا مثلا ، وإن كان أميل إلى تفضيل النص، إلا أنه لايمانع فى أن يكون نصب الامام بالاختيار[2] .

---

(١) انظر . ص ٦٢ وما بعدها من هـذا البحث .

(٢) يقول ابن سينا : « ثم يجب أن يفرض السان (النبى) طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف الا من جهته ، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل ، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير =

يضاف إلى ذلك أن الشيعة أنفسهم لم يبدّعوا الذين لا يذهبون مذهبهم فى الامامة، يدل عليه قول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء وهذا نصه : « فمن اعتقد بالامامة بالمعنى الذى ذكرناه فهو عندهم (عند الشيعة الامامية الاثنى عشرية) مؤمن بالمعنى الأخص ، وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة (وهى التوحيد والنبوة والمعاد والعمل بدعائم الاسلام وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد) ، فهو مسلم بالمعنى الأعم ، تترتب عليه جميع أحكام الاسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك ، لأنه بعدم الاعتقاد بالامامة يخرج عن كونه مسلما »(١) .

وكما يعظم الاثنا عشرية الأئمة من أهل البيت ويوجبون محبتهم ، فإن أهل السنة يعظمون أيضاً أهل البيت ، ويعتبرونهم مرجعاً للمسلمين فى الأحكام، ويرون لهم منزلة وفضلا كبيراً ، ويرون محبتهم والتقرب إليهم من كمال الايمان ، لما ورد فى حقهم من النصوص الثابتة .

ووجوب كون الامام عند الاثنى عشرية أفضل الناس فى صفات الكمال ، لأنه يقوم مقام النبى ، فهذا — إذا ماتحقق فى الامام — لا يعارض فيه أهل السنة أو غيرهم . ووجوب طاعة الامام ، من الأمور المتفق عليها بين جميع المسلمين .

أما مسألة العصمة ، أعنى عصمة الامام ، فهى وإن كانت من المسائل الخلافية، إلا أنها لا تهدم أصلا من أصول العقائد الايمانية عند أهل السنة .

= وأنه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه ، تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ... والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدى الى التشعب والتشاغب والاختلاف .. الخ » الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، ص ٤٥١ — ٤٥٢ .

(١) اصل الشيعة واصولها ، ص ١٢٣ .

أما القول بالرجعة ، فإذا كان أهل السنة ينكرونه استنادا إلى شواهد نقلية[١] ، والاثنا عشرية يثبتونه ويدللون عليه أيضاً بأدلة نقلية[٢] ، فإن السيد محمد رضا المظفر يقول إنها — أى الرجعة — « ليست من الأصول التى يجب الاعتقاد بها والنظر فيها ، وإنما اعتقادنا بها كان تبعا للآثار الصحيحة الواردة عن آل البيت عليهم السلام الذين ندين بعصمتهم عن الكذب ، وهى من الأمور الغيبية التى أخبروا عنها ، ولا يمتنع وقوعها[٣] .

فأنت ترى من كل ذلك أن الخلافات العقائدية بين الاثنى عشرية وأهل السنة ليست من الخطر بحيث يبدع كل فريق منهما الفريق المقابل ، إذ أن هذه الخلافات لاتعلق لها بالأصول الأولى للعقائد الايمانية ، وهى تدور أساسا حول الامامة ، وهى مسألة شغل بها المسلمون جميعا على اختلاف فرقهم ، فكانت

---

(١) يستند اهل السنة فى ابطال الرجعة الى قوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) وهو يخبر عندهم أن أهل القبور لا يبعثون الى يوم النشور ، وهم بعد الانتقال فى حياة برزخية ، انظر الملطي : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٥ .

(٢) يذهب الامامية الى أن الله تعالى يعيد قوما من الاموات الى الدنيا فى صورهم التى كانوا عليها ، فيعز فريقا ويذل فريقا آخر ، ولذلك لا يرجع الا من علت درجته فى الايمان ، أو من بلغ الغاية من الفساد ، ثم يصيرون بعد ذلك الى الموت ، ومن بعده الى النشور وما يستحقونه من الثواب أو العقاب ، كما حكى الله تعالى فى قرآنه الكريم تمنى هؤلاء المرتجعين الذين لم يصلحوا بالارجاع فنالوا مقت الله ان يخرجوا ثالثا لعلهم يصلحون : « قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل » (المؤمنون : ١١) ، والرجعة عندهم دليل على القدرة البالغة لله كالبعث والنشر ، وهى كمعجزة احياء الموتى التى كانت للمسيح ، بل هى فى رايهم ابلغ هنا لانها تقع بعد ان يصبح الاموات رميما « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عظيم » يس : ٧٩). انظر فى تفصيل ذلك عقائد الامامية ، ص ٦٧ — ٧١ .

(٣) عقائد الامامية ، ص ٧١ .

لهم فيها مذاهب مختلفة ، إن دلت على شيء فإنما تدل على حيوية الفكر الاسلامي، وعدم جموده على رأى واحد في المشكلة الواحدة ، وبهذا الاعتبار وحده يجب النظر إلى الخلافيات العقائدية بين الفرق الاسلامية .

(جـ) الاسماعيليـــة :

الاسماعيلية فرقة من فرق الامامية ، تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ، وهو الابن الأكبر لجعفر الصادق ، وقد ذكر أن إسماعيل توفى فى حياة أبيه ، ولكن اختلف فى ذلك ، فيذكر الشهرستانى ما نصه : « الاسماعيلية الواقفة قالوا إن الامام بعد جعفر إسماعيل نصا عليه باتفاق من أولاده ، إلا أنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه ، فنهم من قال : لم يمت ، إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بنى العباس ، وأنه عقد محضراً وأشهر عليه عامل المنصور بالمدينة .

« ومنهم من قال موته صحيح ، والنص لا يرجع قهقرى ، والفائدة فى النص بقاء الامامة فى أولاد المنصوص عليه دون غيرهم فالامام بعد إسماعيل محمد بن إسماعيل وهؤلاء يقال لهم المباركية . ثم منهم من وقف على محمد بن إسماعيل، وقال برجعته بعد غيبته . ومنهم من ساق الامامة فى المستورين منهم ، ثم فى الطاهرين القائمين من بعدهم ، وهم الباطنية . . . وإنما مذهب هذه الفرقة الوقوف على إسماعيل بن جعفر، أو محمد بن إسماعيل ، والاسماعيلية المشهورة فى الفرق منهم هم الباطنية التعليمية الذين لهم مقالة مفردة »(١) .

وقد ذهب البعض إلى أن إسماعيـــل شرب الخمر ، فسقطت عنه بذلك

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٦٧ – ١٦٨ .

الامامة وانتقلت إلى ابنه [1] ، الذى اختفى ، فسمى بمحمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين [2] ، وذهب الآخرون إلى إمامة الامام موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، وهو السابع من أئمة الاثنى عشرية .

ونحن نلاحظ أن الدولة الفاطمية التى تأسست بالمغرب سنة ٢٩٦ هـ قامت على أساس من الدعوة الاسماعيلية ، وذلك أن عبد الله المهدى الذى تنسب إليه هـذه الدولة هو ابن محمد الحبيب بن جعفر المصدق بن محمد المكتوم ابن إسماعيل بن جعفر الصادق [3] .

وقد أخذت الدعوة الاسماعيلية على مر العصور صوراً أوأشكالا مختلفة ، وانتشرت فى أقطار إسلامية عدة ، وبقى من معتنقيها فى عصرنا طائفتان : الأولى الاسماعيلية المعروفة بالدعوة الحديثة فى الهند ، والتى إمامها المعاصر أغاخان الرابع ، والثانيـة الدعوة المعروفة بالطيبية نسبة إلى الطيب بن الآمر ، فى الهند أيضاً ، ورئيسها بوهر الحالى [4] .

ونحن هنا لن ندخل فى التفصيلات التاريخية التى تتعلق بالاسماعيلية ودورها السياسى على مر العصور ، فهذا خارج عن نطاق ما رسمناه لأنفسنا من الكلام عن المذاهب العقائدية أساساً . ويعنينا هنا فقط أن توضح تطور الاسماعيلية كفرقة من الناحية الفكرية . فقد بدأ الاسماعيلية فيما يبدو كسائر فرق الشيعة بداية عقائدية ، فلم يختلف أوائلهم عن فرق الشيعة الأخرى كثيراً ، ولكنهم بعد ذلك ، وبعد أن انتقلت الفلسفة اليونانية إلى البيئة الاسلامية خصوصاً منذ عصر المأمون ، نجد أن

---

(١) Macdonald : Muslim theology, P. 47.

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤١ .

(٣) Macdonald . Muslim theology P. 45.

(٤) انظر : على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسـلام ، ص ١٨١ ـ ١٨٢ .

المتأخرين منهم يتأثرون بهذه الفلسفة الجديدة الوافدة . على أنهم لم يتأثروا بالفلسفة اليونانية فحسب وإنما يبدو أنهم تأثروا كذلك بفلسفات الهنود والفرس وبالفلسفات الروحانية التي تجعل للكواكب والحروف والأعداد والأسماء تأثرات على العالم الأرضي ، فكتبهم مملوءة بمثل هذه الفلسفات التي يمزجونها بالعقائد مزجا غريبا ، فابتعدوا بذلك عن روح الإسلام ، ونظر المسلمون إلى مذاهبهم نظرة تشكك ، وحكم كثيرون بخروجهم عن الإسلام . ويقال إن رسائل إخوان الصفا ، وهي رسائل لها هذا الطابع الفلسفي التلفيقي أيضا ، قد كتبها مؤلفون ينتمون إلى الاسماعيلية. وقد ذكر الشهرستاني عن تأثر الإسماعيلية بالفلسفة ما نصه : « ثم أن الباطنية القديمة (الإسماعيلية) قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج »[1] .

وقد عرف الإسماعيلية بأسماء كثيرة ، فبالعراق كانوا يسمون الباطنيــة[2] والقرامطة والمزدكية ، وبخراسان التعليمية والملحدة ، إلا أنهم هم أنفسهم كانوا يسمون أنفسهم إسماعيلية ليتميزوا بذلك عن سائر فرق الشيعة[3] .

ونحن لا يعنينا هنا من آرائهم إلا آراءهم في الإمامة التي هي موضوع المشكلة التي نحن بصددها :

يؤمن الاسماعيلية كغيرهم من فرق الشيعة بأن الإمامة بالنص والتعيين ، وأن الإمام معصوم ، وأن الإمامة واجبة على الله . وهي لطف منه تعالى ويؤمنون بغيبة الإمام ورجعته ، ولابد من معرفة الإمام وبيعته في رأيهم

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٩٢ — ١٩٣ .
(٢) يقول الشهرستاني ان هذا اللقب لزمهم لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ، ولكل تنزيل تأويلا ، الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٩٢ .
(٣) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٩٢ .

أيضاً . ويذهب الاسماعلية إلى أنه لن تخلو الأرض قط من إمام حى قائم ، إما ظاهر مكشوف ، وإما باطن مستور ، فإذا كان الامام ظاهراً جاز أن يكون حجته مستوراً ، وإذا كان الامام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين[١] . وهذا المبدأ الذى وضعوه لأنفسهم أعانهم على سرية حركتهم فى بعض عصور دعوتهم .

ويعتقد الاسماعلية أن الامام بعد إسماعيل بن جعفر هو محمد بن إسماعيل ، ويلقبونه « بالسابع التام » ، فهم يعتقدون أن للعدد سبعة سراً خاصاً ، متأثرين فى ذلك بما اشتغلوا به من علم الحروف والأسماء .

ويعتقد الاسماعلية أن دور السبعة قد تم بهذا الامام ، ثم ابتدأ منه بالأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون فى البلاد سراً ، ويظهرون الدعاة جهراً ، ويذهبون إلى القول بأن « الأئمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة ، كأيام الاسبوع ، والسموات السبع ، والكواكب السبعة »[٢] .

ويفلسف الاسماعلية بعد ذلك فكرتهم فى الامامة ، فيمزجون بينها وبين آرائهم فى تفسير الوجود .

وفيما يلى بيان ذلك :

يتصور الاسماعلية[٣] أن الله قد أبدع بالأمر العقل الأول ، وهذا العقل الأول عندهم تام بالفعل ، ثم بتوسط العقل الأول أبدع الله النفس الثانى[٤] . والنفس الثانى غير تام ، ويشبه الاسماعلية نسبة النفس الثانى

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٩٢ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٩٢ .
(٣) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٩٣ — ١٩٤ .
(٤) « النفس مؤنث ان اريد بها الروح ، نحو : خرجت نفسه ، وان اريد الشخص فمذكر ، يقال : عندى خمسة عشر نفسا » ، اقرب الموارد للشرتونى ، مادة « النفس » .

إلى العقل الأولى بنسبة البيض إلى الطير ، والولد إلى الوالد ، والنتيجة إلى المنتج .

ثم لما اشتاقت النفس إلى كمال العقل ، احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال (إذ أن الناقص يتحرك أبداً إلى الأكمل في مراتب الوجود) ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت بذلك الأفلاك السماوية ، وتحركت هذه حركة دورية بتدبير النفس ، فحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت هذه حركة دورية بتدبير النفس أيضاً ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان . ومن هنا كان الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض الأنوار العليا عليه ، لذلك كان عالم الإنسان فى مقابلة العالم كله .

ثم يذهب الإسماعيلية بعد ذلك إلى أن العالم الأرضى يقابل نظام العالم العلوى ، فكما يكون فى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، فواجب أن يكون فى هذا العالم عقل شخص هو « كل » ، وحكم هذا الشخص الكامل البالغ . وهم يسمونه «الناطق» ، وهو عندهم النبى .

وأما النفس المشخصة ، فهى كل أيضا ، ولكن حكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال ، وهم يسمون صاحبها « الأساس » ، وهو الوصى .

وإذا كانت الأفلاك تحركت بتحريك النفس والعقل والطبائع ، كذلك (تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع ، وذلك بتحريك النبى والوصى ، فى كل زمان ، دائراً على سبعة سبعة حتى تنتهى الحركة إلى الدور الأخير ، فتأتى القيامة ، وعندئذ ترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن . وإنما كانت الحركات الفلكية والسنن الشرعية من أجل أن تبلغ النفس إلى حال كمالها ، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ، ووصولها إلى مرتبته فعلا ، وبمجيء القيامة تنحل تراكيب

الأفلاك والعناصر والمركبات ، وانشق السماء وتتناثر الكواكب، وتبدل الأرض غير الأرض ، وتطوى السماوات كطى السجل للكتاب المرقوم فيه ، ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ، والمطيع عن العاصى ، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى ، وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل .

يتبين مما سبق أن الإسماعيلية قد جعلوا النبي أو الناطق مقابلا للعقل الأول ، والإمام أو الأساس مقابلا للنفس الكلى وهم يعتبرون العقل الأول فياضا بالوجود، وبالمعارف، وهو يتجلى فى النبى والأئمة ، حتى ينتهى تجليه إلى الإمام الأخير، وهو السابع .

وواضح من هذه الصلة بين مذهب الاسماعيلية فى الإمامة،وفى تفسير الوجود، وبين مذهب أفلوطين السكندرى فى تفسير الوجود بالفيض وترتيب الموجودات عن الأول ، وقد لعبت نظرية الفيض الأفلوطينى دورها فى الفكر الإسلامى ، فى مجالات مختلفة ، فما ذهب إليه الإسماعيلية فى ترتيب الفيوضات ، يشبه من بعض وجوه أيضا ما نجده أيضا عند فلاسفة الإسلام من القول بالعقول العشرة، وما نجده عند بعض الصوفية من القول بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الأزلى الذى يستمد منه الأنبياء والأولياء فى جميع العصور ، والذى يعتبره أولئك الصوفية تعينا أول فاضت عنه سائر التعينات الأخرى مادية كانت أو روحية .

(د) الزيدية :

تنسب هذه الفرقة من فرق الشيعة إلى زيد بن على بن الحسين ، وقد أظهرنا البغدادى فى « الفرق بين الفرق »[1] . على أن زيد بن على قد بايعه على إمامته خمسة

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٢٥ .

عشر ألف رجل من أهل الكوفة ، وخرج بهم على والى العراق ، وهو يوسف بن عمر الثقفى ، عامل هشام بن عبد الملك على العراقين، فلما استمر القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثقفى ، قالوا له : إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك فى أبى بكر وعمر اللذين ظلما جدك على ابن أبى طالب ، فقال زيد : إنى لا أقول فيهما إلا خيراً وماسمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً ، وإنما خرجت على بنى أمية الذين قاتلوا جدى الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ورموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار ، ففارقوه عند ذلك ، حتى قال لهم : رفضتمونى ، ومن يومئذ سموا رافضة .

وقد قتل زيد بالكوفة فى سنة ١٢٢هـ ، ثم نبش قبره ، وصلب، ثم أحرق بعد ذلك ، وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان ، وخرج بناحية الجوزجان على نصر بن سيار والى خراسان ، فبعث نصر بن سيار إليه سلم بن أحوز المازنى فى ثلاثة آلاف رجل فقتلوا يحيى بن زيد . وكان ذلك سنة ١٢٦هـ ، ومشهده بجوزجان معروف .

وقد ذكر كتاب الفرق أن زيد بن على قد تتلمذ فى الأصول على واصل ابن عطاء ؛ وصارت أصحابه كلهم معتزلة(١) .

وقد ساق الزيدية الإمامة فى أولاد فاطمة رضى الله عنها ، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة فى غيرهم . وجوزوا أن يكون كل فاطمى عالم شجاع سخى خارج للإمامة إماماً واجب الطاعة ، لافرق فى ذلك بين أن يكون من أولاد الحسن ، أو من

---

(١) انظر مثلا : الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١٥٥ ، ويذكر الشهرستانى عن متأخرى الزيدية فى عصره ما نصه : « اما فى الاصول فيرون راى المعتزلة حذو القذة بالقذة ، ويعظمون ائمة الاعتزال اكثر من تعظيمهم ائمة اهل البيت » ، نفس المرجع ، جـ١ ، ص ١٦٢ .

أولاد الحسين ، كما جوزوا أن يخرج إمامان فى قطرين مادام يستجمعان هذه الخصال . ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة(١) .

وأبرز مايميز الزيدية من الشيعة هو قولهم بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، وقد أبان الشهرستانى عن رأى زيد بن على فى هذا قائلا : « وكان من مذهبه (أى من مذهب زيد) جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقال : كان على بن أبى طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطييب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين علىّ عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد ، والضغائن فى صدور القوم فى طلب الثأر كما هى ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتودد والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ألا ترى أنه لما أراد فى مرضه الذى مات فيه تقليدا لأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا : لقد وليت علينا فظا غليظا ، فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب لشدته وصلابته وغلظه فى الدين ، وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله : « لو سألنى ربى لقلت : وليت عليهم خيرهم لهم » .. وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما والأفضل قائما ، فيرجع إليه فى الأحكام ، ويحكم بحكمه(٢) .

وقد نسب البعض إلى الزيدية قولهم بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ، لابالنص والتعيين ، ومنهم ابن خلدون إذ يقول : « وأما الزيدية فساقوا الامامة على مذهبهم فيها ، وأنها باختيار أهل الحل والعقد ، لابالنص ، فقالوا بإمامة علىّ

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ١٥٤ – ١٥٥ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .

ثم ابنه الحسن ، ثم أخيه الحسين ، ثم ابنه على زين العابدين، ثم ابنه زيد بن على، وهو صاحب هذا المذهب[١] » .

ويقول المقريزى فى « الخطط » : « الزيدية ... أقروا إمامة أبى بكر رضى الله عنه ، ورأوا أنه لا نص فى إمامة علىّ رضى الله عنه[٢] » .

والذى يذكره ابن خلدون والمقريزى عن الزيدية فى هذا الصدد لا يعبر عن رأى جمهور الزيدية ، ولعله يعبر عن رأى بعض الفرق التى تفرعت عنها كالسليمانية والصالحية والبترية[٣] ذلك أن الزيدية كما سبق أن رأينا ، قد حصروا الخلافة فى أولاد فاطمة رضى الله عنها ، ولم يجوزوا فى نفس الوقت ثبوت الامامة فى غيرهم، وهذا فيما يبدو لا يتفق مع ما نسبه إليهم ابن خلدون والمقريزى من قولهم بأن الامامة تكون باختيار أهل الحل والعقد ، أى المسلمين جميعا : لأنه لو ترك أمر الامامة كذلك لجاز للمسلمين أن يختاروا من ليس فاطميا .

والذى يبدو لنا أن الزيدية باعتبارها فرقة من فرق الشيعة ، لم تنكر النص خصوصا بالنسبة لعلى رضى الله عنه ، وإنما قالت به على وجه آخر غير ذلك الذى نجده عند الاثنى عشرية مثلا ، يدلنا على ذلك أن الجارودية من الزيدية ، وهم أصحاب أبى الجارود زياد بن أبى زياد قد ذهبوا إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على علىّ رضى الله عنه بالوصف دون التسمية ،

---

(١) المقدمة ، ص ١٤٠ .

(٢) خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٧٣ .

(٣) السليمانية من فرق الزيدية تنسب الى سليمان بن جرير ، وكان يقول : الامامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها تصح فى المفضول مع وجود الافضل (الملل والنحل جـ ١ ، ص ١٥٩) ، ووافق سليمان بن جرير على هذه المقالة الصالحية من الزيدية اصحاب الحسن بن صالح بن حى ، والبترية اصحاب كثير النوى الأبتر ، وهو الزيدية أيضا ، (الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٥٩) .

وهو الإمام بعـــده ، والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف[١] » .

ومن هنا كان اختلافهم عن الامامية ، ولعل هذا الاختلاف هو الذى جعل الشهرستانى فى (الملل والنحل) عند ذكره الامامية ، بعد ذكره الزيدية مباشرة، يقول ما نصه : « الامامية هم القائلون بإمامة على رضى الله عنه بعد النبى صلى الله عليه وسلم ، نصاً ظاهراً ، وتعييناً صادقاً ، من غير تعريض بالوصف (وهو رأى الزيدية من الشيعة) ، بل إشارة إليه بالعين[٢] » .

لهذا آثرنا ألا ندرج الزيدية ، فى كلامنا عن مشكلة الامامة ، فى عداد القائلين بأنها تنعقد بالاتفاق والاختيار ، وأدرجناهم فى عداد القائلين بأنها تكون بالنص ، وإن كان قولهم فيها بالنص بمعنى مغاير تماما لذلك الذى ارتأيناه عند غيرهم من فرق الشيعة الامامية

هذا ، ويتصف الزيدية عموماً بالبساطة فى العقيدة وعدم الغلو فى الامامة ، ومذهبهم هو السائد الآن فى اليمن وحضرموت .

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٢ .

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٦٢ .

الفصل الثالث

مشكلة الذات والصفات

١ ـ تمهيد :

حاول الانسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يعمل عقله فى مشكلة الألوهية أملا منه فى أن يتوصل إلى ما فيه طمأنينة نفسه المتطلعة فى قلق إلى استكناه المجهول ، وتارة يقر بعجز عقله عن الخوض فى هذه المشكلة ، فيركن إلى الايمان البسيط بالله ، وتارة يرى غير هذا وذاك ، فيذهب إلى التماس المعرفة بالله فى نفسه ، ويسلك طريق التصوف الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وإدران البدن ، فتتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تتفجر ينابيع الماء من الأرض .

اتجهت عقول البشر إذن ، وستتجه دائماً إلى هذه الحقيقة الخالدة ، الله . ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف ، فان شيئا واحداً ظل وسيظل فوق مستوى الادراك ، وهو كنه الذات الالهية ، وما تصف به من صفات سامية .

جاء الاسلام كدين سماوى فلبى احتياجات العقول المتطلعة إلى خالقها ، ودعا إلى الاقرار بوجوده تعالى ، وأنه الخالق لكل شىء ، وأنه واحد لا شريك له ، وقد أقر المسلمون فى أول الأمر بما جاء به الاسلام فى هذا الشأن ولم يمعنوا النظر فيه ، ولم يخوضوا فى الجدل بشأنه .

ثم ظهر فريق من المتشككين ، شكك فى هذه العقائد وأثار حولها خلافا وجدالا ، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، وكل فرقة تذهب مذهبا خاصا ،

ووجد أعداء الاسلام فرصة سانحة ، فكادوا للاسلام ، وخاضوا فى البحث فى عقائده ، ووجهوا طعنات قوية إلى هذه العقائد البسيطة فى جوهرها ، كما دسوا على أهله معتقدات غريبة أحيانا .

أثار بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهى شبهات خطيرة فى تاريخ العقائد الاسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة فى نفى الصفات فأدى بهم ذلك إلى التعطيل ، ووقف أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، موقف المثبت للصفات ، وبالغ بعض أهل السنة فى إثبات الصفات أحيانا ، فاقتربوا من التشبيه .

وفى رأينا أن عقول الباحثين فى العقائد بحثا نظريا ، بين التشبيه والتجسيم ، والتعطيل ، والاثبات ، والتنزيه ، والوقوف عند حد الايمان دون التأويل ، فى مشكلة الذات والصفات ، لم تتوصل إلى شىء مقنع يرضى النفوس التى تبحث دائما عن المجهول ، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال ، وتتحرق شوقا إلى مبدعها الأول ، الله ، الذى ليس كمثله شىء .

وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه (١) ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية أو كشفا(٢) ، لأن الله تعالى يجل عن

---

(١) يصور الشاعر الصوفى الفارسى فريد الدين العطار عجز العقل (باعتباره ملكة الاستدلال) عن ادراك الله تصويرا بالغ الروعة اذ يقول : « ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدى عليك ، انما يأتى اليك بما يأتى به غربال من بئر ، انما يحاول العقل ان يدرك فى هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الالهية ، العقل اجبن من ان يرفع الحجاب ويسير قدما الى الحبيب » .

انظر : عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة ١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م . ص ٧١ .

(٢) يذكر الشيخ حسن رضوان مثلا فى ديوانه « روض القلوب المستطاب » ما نصه :

اسماؤه وسائر الصفات ... مجهولة لغيره كالذات
وليس للعقول فيها مدرك ... بل من وراء العقل كشفا تدرك

انظر : روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢هـ . ص ٤٧٤ — ٤٧٥ .

أن تدركه الأبصار ، أو تحيط به العقول ، سبحانه وتعالى عما يصفون .

وفيما يلي سنحاول أن نبرز اتجاهات المتكلمين التي أشرنا إليها في هذه المشكلة العقائدية الهامة .

٢ ـ هل كان للمشكلة وجود في عهد النبي وصحابته ؟ :

جاء القرآن الكريم بآيات كثيرة ، منها مايدعو إلى الايمان بأن الله واحد لا شريك له في الذات والفعل في خلق الأكوان ، ومنها ما يصفه بصفات كثيرة كالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر . . . . . . وما إلى ذلك .

وقد آمن صحابة النبي بما جاء في القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات إيمانا لاتشوبه شائبة ما ، لأنهم أدركوا زمان الوحي ، وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام » ، على حد تعبير طاش كبرى زادة[١] .

وقد أظهرنا المقريزي في خططه على موقف صحابة النبي من مسألة الذات والصفات قائلا :

« لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ، رضي الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا على الكلام في الصفات . نعم . . . ولا فرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة

---

(١) قارن ، ص ١٠ ـ ١١ من هذا البحث ، وهو متعلق بهذا الموضوع ، وهو موقف الصحابة من مسائل العقائد ومنها مسألة الذات والصفات .

فصل(١) ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجودة والانعام والعزة والعظمة ، وساقوا الكلام (فى هذه الصفات) سوقاً واحداً .

« وهكذا أثبتوا ، رضى الله عنهم ، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ، ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوق ؛ فأثبتوا رضى الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه ، ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شىء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت . ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا النحو(٢) .

---

(٢) فرق المتكلمون فيما بعد بين ما يسمى بالصفات الذاتية والصفات الفعلية ، فالصفات الذاتية هى ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها ، (تعريفات الجرجانى ، مادة « الصفات الذاتية » ، والصفات الفعلية هى ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها (تعريفات الجرجانى ، مادة « الصفات الفعليه » .

(٢) خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٨١ . وجدير بالذكر أن ابن حزم فى كتابه « الفصل » يذهب الى ابعد من ذلك فيقول : « وأما اطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لان الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولاحفظ عن النبى صلى الله عليه وسلم بان الله تعالى ذو صفة او صفات ، نعم ولا جاء قط ذلك عن احد من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن احد من خيار تابعى التابعين ... فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده ، بل هى بدعة منكرة .. وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من اصحاب الكلام » . الفصل ، جـ ٢ ، ص ١٢١

يتبين لنا من كلا المقريزى أن المسلمين فى عهد النبي وصحابته لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات ، كما لم يسألوا الرسول عن شيء يتعلق بها ، لقوة إيمانهم ، فلم تكن هذه المسألة بحال من الأحوال لتتخذ صورة « مشكلة » فى عهدهم ، وإنما هى قد اتخذت هذه الصورة فى وقت متأخر عن ذلك ، فمتى كان ذلك ، ومن الذى أثار حولها الشبهات ؟

يبدو أن الكلام فى الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين كالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين ذهبوا إلى التشبيه والتجسيم ، وتابعهم بعد ذلك فى مذهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين .

وفيما يلى سنحاول بيان ذلك :

٣ — التشبيه والتجسيم :

من الغريب أن نجد فى تاريخ الاسلام قوما ينتسبون إلى الاسلام ، ويزعمون أنهم معتنقون لعقائده فى الوقت الذى تصدر فيه عنهم أقاويل تخرجهم تماما عن الاسلام .

ومن هؤلاء المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الالهية بذوات المخلوقين ، واعتبروها أحيانا جسما له صفات الجسم .

ومقالات المشبهة والمجسمة لا يقبلها عقل سليم ، ولكن يبطل العجب منها حين نعلم أنها صدرت عنهم بغية كيد الاسلام ، فقد كان أولئك المشبهة والمجسمة فى أغلب الأحيان قوما من المارقين فى الاسلام ، أو من ديانات أخرى ، فخاضوا بعقولهم الضعيفة فى مسائل الاعتقاد ، فضلوا وأضلوا

ويذكر لنا بعض مؤرخى الفرق أن التشبيه والتجسيم قد ظهر أول

ما ظهر عند قوم من غلاة الشيعة أو الروافض :

يقول البغدادى فى « الفرق بين الفرق » : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة »[١] .

ويذكر الرازى فى « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » قوله : « كان بدء ظهور التشبيه فى الإسلام من الروافض »[٢] .

والسبئية من غلاة الشيعة هم الذين ينسبون إلى عبد الله بن سبأ[٣] ، الذى يقال إنه كان يهودياً وأسلم ، وغلافى علىّ غلوا عظيما ، ويقال إن عليا خاف من فتنته فنفاه إلى المدائن، وقد أبان لنا الشهرستانى عن معتقداته هو وأصحابه قائلا «السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى عليه السلام : أنت أنت ، يعنى أنت الاله، فنفاه إلى المدائن . وزعموا أنه كان يهودياً وأسلم، وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون ، وصى موسى ، مثل ما قال فى علىّ عليه السلام .

« وهو أول من أظهر القول ، بالفرض ، فى إمامة على ، ومنه تشعبت أصناف الغلاة . وزعموا أن عليا حى لم يقتل ، وفيه الجزء الالهى . . . وهو الذى يجىء فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علىّ عليه السلام ، واجتمعت عليه جماعة[٤] .

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٢) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣) يذهب بعض الباحثين من الشيعة المعاصرين الى أنه شخص ليس له وجود تاريخى كالسيد مرتضى العسكرى فى كتابه المعنون « عبد الله بن سبأ » القاهرة ١٣٨١ هـ .

(٤) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، جـ ٢ ، ص ١١ .

ويذكر البغدادى ما نصه : « فنهم (أى من الروافض والغـلاة الذين صدر عنهم التشبيه أول ما صدر) السبئية الذين سموا عليا إلها ،وشبهوه بذات الاله ، ولما أحرق قوما منهم قالوا له : الآن علمنـا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله »[1] .

وهؤلاء الغلاة مثل السبئية إنما ذهبوا إلى التشبيه لأنهم غلوا فى حق الأئمة حتى أخرجوهم عن حدود الخلقية ، وحكموا عليهم بأحكام الالهية ، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق .

ونحن نرى أن السبئية ، وغيرهم من فرق الغلاة ، قد تأثروا فى قولهم بألوهية على وذريته ، أو بتناسخ الجزء الالهى فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق ، كما شبه النصارى الخلق (المسيح) بالخالق ؛ فسرت هذه الشبهات إلى إذهان أولئك الغلاة ، وعملت عملها فى آرائهم .

وقد كفرهم الملطى ، ورد على عقائدهم ، وبين مشابهتها لعقائد النصارى قائلا: « وهذه الفرق (يقصد فرق السبئية كلهم أحزاب كفر وفرق جهل . . وأينما كانوا لا حجة لهم ، وأما قولهم : إن علياً هو الاله القديم ، فقد ضاهوا بذلك قول النصارى ، وقد تقدم بالرد على النسطورية من النصـارى أن ذا جسم وكيفية لا يكون إلهاً[2] » .

ورد الملطى على ما ذهبوا إليه من أن علياً فى السحاب قائلا : « وقولهم : علىّ فى السحاب ، فإنما ذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم لعلى : « أقبل » ، وهو معتم بعمامة النبى صلى الله عليه وسلم كانت تدعى السحاب ، فقال صلى الله عليه وسلم:

---

(١) الفـرق بين الفـرق ، ص ١٤ .
(٢) التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٥ ، وقارن ايضا : شرح نهج البلاغة ، جـ ٢ ، ص ٢٧٩ .

قد أقل علىّ فى السحاب ، يعنى فى تلك الغمامة تسمى ، فتأوله هؤلاء على غير تأويله[١] » .

وواضح أن السبئية فيما ذهبوا إليه من أن عليّاً فى السحاب ، وأن الرعد صوته ، وأن البرق سوطه ، وأنه إله له صفات الآلهة ، قد تصوروا عقائد الاسلام تصوراً ميثولوجيا ، فكان تصورهم هذا من السخف بحيث دل على أن عقولهم كانت عقولا بدائية ، تفسر الظواهر الطبيعية بقوى وهمية ، على صورة غير منطقية وغير مقبولة .

وظهرت فرق أخرى غير السبئية تقول بالتشبيه أو التجسيم ، فمنها فرقة تسمى بالبيانية ، نسبة إلى بيان بن سمعان الذى « زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان فى أعضائه وأنه يفنى كله إلا وجهه[٢] وأنه « كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح[٣] » .

ومنها فرقة أخرى تسمى بالمغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعيد « يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل ، وله جوف تنبع منه الحكمة »[٤] .

وقد فعلت مقالات أوائل الغلاة هذه فى التشبيه والتجسيم فعلها فظهرت بعد ذلك عند فرق من غلاة الشيعة المتأخرين :

فن هذه الفرق فرقة من الروافض تنسب إلى هشام بن الحكم ، الذى كان —

---

(١) التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٥ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١٣ ، وانظر أيضاً مقالات الاسلاميين للأشعرى ، ج ١ ، ص ٦ — ٧ .

كما يذكر الشهرستانى — من متكلمى الشيعة . وقد جرت بينه وبين أبى الهذيل العلاف ، أحد كبار شيوخ المعتزلة ، مناظرات فى علم الكلام ، منها ما يتعلق بالتشبيه ، ومنها ما يتعلق بعلم البارى(١) .

وكان هشام بن الحكم — كما يقول الملطى — ملحداً دهرياً ، ثم انتقل إلى الثنوية والمنانية ، ثم غلبه الاسلام ، فدخل فى الاسلام كارها ، فكان قوله فى الاسلام بالتشبيه والرفض(٢) .

وقد ذهب أصحاب هشام بن الحكم(٣) هذا إلى القول بأن معبودهم جسم ، له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه على بعض ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه ، على سبيل المجاز دون التحقيق.

وزعموا أيضاً أنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، كالسبيكة الصافية ، تتلألأ كالكرة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هى مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً غيره . وكان معبودهم لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك فحدث المكان بحركته ، وزعموا أن المكان هو العرش .

وقد ذكر عن هشام هذا أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أخرى أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم كالأجسام !!

ويذكر الشهرستانى أن ابن الراوندى حكى عن هشام أنه قال إن بين

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ٢١ — ٢٣ .

(٢) التنبيه والرد على الاهواء والبدع ، ص ١٩ .

(٣) مقالات الاسلاميين للاشعرى ، ج ١ ، ص ٣١ — ٣٢ .

معبوده وبين الأجسام تشابها ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لما دلت عليه (١) .

وحكى الكعبي عنه أنه قال : هو (الله) جسم ذو أبعاض ، له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء ، وهو في مكان مخصوص وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان (٢) .

وثمة فرقة أخرى من فرق الروافض المشبهة ، وهى فرقة تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقى ، وقد نسج — كما يقول الشهرستانى — على منوال هشام بن الحكم فى التشبيه (٣) .

ويذكر الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » عن هشام بن سالم الجواليقى أن أصحابه يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، وله يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وغير ذلك (٤) .

وواضح أن هذه الفرق التى تحدثنا عنها وهى السبئية والبيانية والمغيرية وأصحاب الهشامين ، قد خرجت بأقوالها هذه ، ليس عن التشيع فحسب ، وإنما عن الاسلام ، وليس ثمة حاجة إلى بيان مخالفتها لعقائد الاسلام ، لأن هذه المخالفة ظاهرة للمتأمل فيها .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ٢١ . وهذا يذكرنا بما ينسب الى الفيلسوف انباد قليس من قوله : « ان الشبيه يدرك الشبيه »

(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٢١ .

(٣) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٢١ .

(٤) مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٣١ وما بعدها ، وقارن أيضا الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ٢٢ .

وجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند أولئك الذين ذكرنا من غلاة الشيعة فحسب ، وإنما هو قد ظهر أيضا عند فرقة تعرف بالكرامية .

والكرامية هم أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام السجستانى (١) ، كان من سجستان ، وحج وقدم الشام ومات فى سنة ٢٥٦ هـ ، وقيل سنة ٢٥٥ هـ ، ودفن بالقدس . وكان له أتباع يزيدون على عشرين ألف ، غير أتباعه فى المشرق ، وكان يظهر التقشف والزهد ، وكذلك أصحابه ، وقد تفرق أتباعه إلى اثنتى عشرة فرقة ، ذكر الشهرستانى بعضها فى « الملل والنحل » (٢) .

كان ابن كرام من مثبتى الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه (٣) وقد دعا ابن كرام أتباعه إلى تجسيم معبوده . وزعم أنه جسم له حد ونهاية (٤) .

وقد نص ابن كرام — كما يقول الشهرستانى — على أن معبوده على العرش استقراراً ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، فقال فى كتابه المسمى « عذاب القبر » إنه أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، وقال إنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجوّز عليه الانتقال والتحول والنزول (٥) . وقد ارتأى البغدادى أن فى إطلاق ابن كرام لفظ « الجوهر » على الله موافقة لما زعمته النصارى من أن الله تعالى جوهر (٦) .

وزعم ابن كرم واتباعه أن معبودهم محل للحوادث (٧) ، فذهبوا إلى أن

---

(١) انظر ، خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٨٣ ، وترجمته فى ميزان الاعتدال للذهبى ، جـ ٣ ، ص ١٢٧ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٨ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٨ .
(٤) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .
(٥) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وانظر ايضا : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .
(٦) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .
(٧) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ .

أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات والمسموعات ، وملاقاته للصحيفة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه . ولكنهم اختلفوا فى جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة فى ذات الاله ، وذهبوا إلى أن الاله لا يخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل . وقد ارتأى البغدادى أن قولهم هذا هو نظير ما قاله الفلاسفة فى الهيولى(١) من أن الهيولى كانت فى الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها ، وهى لا تخلو منها فى المستقبل (٢) .

وكان من الطبيعى أن تثير آراء ابن كرام وأتباعه الفرق الاسلامية الأخرى ، لما فيها من مخالفة ظاهرة لما أوجبه الاسلام من اعتقاد التنزيه ، لذلك نجد المعتزلة يهبون لمناظرة الكرامية ، فيقول المقريزى عن ذلك : « وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة » (٣) ، وينهض للرد عليهم متكلمو أهل السنة أيضاً ، وقد وصف الشهرستانى الكرامية (٤) فى « الملل والنحل » بأنهم « ليسوا علماء معتبرين » بل « سفهاء جاهلين » .

وهناك بعد هذا فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا الصفات ، ولكنهم بالغوا أيضاً فى هذا الاثبات حتى وقعوا فى التشبيه والتجسيم ، ونقصد بهؤلاء فريق الحشوية (٥) .

---

(١) الهيولى لفظ يونانى بمعنى الاصل والمادة ، وفى الاصلاح هو جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، محل للصورتين الجسمية والنوعية (التعريفات للجرجانى ، مادة « الهيولى ») .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٥ .

(٣) خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ص ١٨٣ .

(٤) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٨ .

(٥) الحشوية نسبة الى « الحشو » والحشو فى الاصلاح عبارة عن الزائد الذى لا طائل تحته (تعريفات الجرجانى ، مادة « الحشو ») ، فيكون الحشوية بهذا المعنى عم الذين يقولون مالا طائل تحته . ويصح أن تكون =

والاتجاه الذى غلب على أولئك الحشوية هو أخذ النصوص الدينية بظواهرها فلا مدخل للعقل عندهم فى معرفة الله ، وفى ذلك يقول ابن رشد : « أما الفرقة التى تدعى الحشوية ، فانهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل أعنى أن الايمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه العقل .

وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع ، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ... فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع » (١) .

ولهذا نجد الحشوية فى مسألة الذات والصفات يقفون عند ألفاظ النصوص القرآنية ونصوص الحديث ، ولا يذهبون فيما وراءها بحثا عن تفسير أو تأويل .

يقول الشهرستانى : « وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين ، والجنب والمجيء والاتيان والفوقية وغير ذلك ، فأجروها (أى الحشوية) على ظواهرها ، أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام ، وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة ، وغيرها ، فى قوله عليه السلام : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ،

= تسميتهم راجعة الى انهم يعمدون الى حشو ، فكرة الذات الالهية بكثير من الصفات ، على خلاف المعتزلة الذين ينفون الصفات ، ويطلق عليهم لذلك اسم المعطلة . وهم — كما يذكر التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون — قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره . وهم من الفرق الضالة .

(١) الكاشف عن مناهج الادلة ، ص ٣١ .

وقوله . « وضع يده أو كفه على كتفي » ، وقوله : « حتى وجدت برد أنامله على كتفي » ، إلى غير ذلك ، أجروها على مايتعارف فى صفات الأجسام» . وزادوا (أى مشبهة الحشوية) أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبى عليه السلام وأكثرها مقتبسة عن اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع »[١] .

وجوز مشبهة الحشوية بعد ذلك رؤية الله فى الدنيا وفى الآخرة ، فيقول الشهرستانى عنهم: «وأما مشبهة الحشوية ، فحكى الأشعرى عن محمد بن عيسى عن مضر ، وكهمس ، وأحمد الهجيمى ، أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يعاينونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى إلى حد الاخلاص والاتحاد المحض »[٢] .

وهنالك طائفة من المشبهة غير الحشوية مالت إلى القول بالحلول ، وقالوا إن البارى تعالى يجوز ان يظهر بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة اعرابى ، وعليه حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم : « رأيت ربى فى أحسن صورة[٣] » .

مما سبق كله يتبين لنا ان المشبهة والمجسمة، قد ابتعدوا بآرائهم عن روح الاسلام وهم وإن كانوا قد استندوا احيانا إلى نصوص من القرآن والحديث ، إلا انهم لم يفهموها على الوجه الذى ينبغى ان تفهم عليه ، وزادوا على الفهم القاصر أن وضعوا الأخبار وضعا فى التشبيه ، فضلوا بذلك واضلوا ، وظهروا على مسرح الحياة العقلية الاسلامية وكأنهم من ذوى العقول البدائية التى لاتستطيع الترقى من

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٥ــ ١٠٦ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٥ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٧ ــ ١٠٨ .

المحسوس إلى المعقول ، والتى لاتقوى على إدراك معنى التنزيه الذى أشار إليه القرآن فى قوله تعالى : « ليس كمثله شىء »[1] ، وفى قوله تعالى : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون[2] » .

٤ ـ نفى الصفات :

وثمة تيار آخر فى مشكلة الذات والصفات غير ذلك الذى ارتأيناه عند المشبهة والمجسمة ، ومضاد له تماما ، هو تيار نفى الصفات .

وقد ظهر القول بنفى الصفات لدى جهم بن صفوان[3] الذى قتله مسلم ابن أحوز المازنى بمرو فى آخر ملك بنى أميه[4] (سنه ١٢٨هـ) ، وقد صور لنا المقريزى فتنة جهم هذا قائلا : « ثم حدث بعد عصر الصحابة رضى الله عنهم مذهب جهم إبن صفوان ببلاد المشرق ، فعظمت الفتنة به ، فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة ، وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت فى الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير ، وكان قبيل المائة من سنى الهجرة ، فكثر اتباعه على أقواله التى تؤول إلى التعطيل ، فأكبر أهل الإسلام بدعته ، وتمالؤا على إنكارها وتضليل أهلها ، وحذروا من الجهمية ، وعادوهم فى الله ، وذموا من جلس إليهم ، وكتبوا فى الرد عليهم ، على ماهو معروف عند أهله[5] » .

---

(١) سورة الشورى ، آية ١١ .
(٢) سورة الصافات ، آية ١٨٠ .
(٣) يذكر بعض المؤرخين ان الجعد بن درهم كان اول من اظهر القول بنفى الصفات وعنه اخذ جهم هذه المقالة ، (سرح العيون ، ص ١٥٩) ، والدليل على ان الجعد كان يقول بنفى الصفات أو التعطيل ان الناس كانوا يذمون الخليفة مروان بن محمد ـ بنسبته الى الجعد والى التعطيل ، (الكامل لابن الاثير ، جـ ٥ ، ص١٧١ ـ ١٧٤) .
(٤) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٦ .
(٥) الخطط ، جـ ٤ ، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ ، وقارن ص ١٣ من هذا البحث .

وقد ذهب جهم بن صفوان إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلا خالقا ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق[١] .

ولما جاء المعتزلة ، اخذوا عن جهم وأتباعه فكرة نفى الصفات ، ومن هنا لقبهم خصومهم بالجهمية لموافقتهم لهم فى هذا الصدد[٢] ، وقد رفض المعتزلة هذه التسمية وتبرأوا من الجهمية[٣] ، لأن الجهمية كانت تقول بالجبر ، يدلنا على ذلك أن واصل بن عطاء قد أرسل إلى جهم بن صفوان من يناظره ليقطعه[٤] ، وهكذا كان المعتزلة يقفون من الجهمية موقف الخصومة على الرغم من موافقتهم لهم فى القول بنفى الصفات .

أظهر واصل بن عطاء ، رأس فرقة المعتزلة ، القول بنفى الصفات ، فكان يقرر نفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة . . وكانت هذه المقالة فى بدئها — على حد تعبير الشهرستانى — غير نضيجة . وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، إذ قال : ومن أثبت معنى أو صفة قديمة[٥] فقد أثبت إلهين ، وهذا يعنى

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٢) يظهر هذا خصوصا عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، فكانا اذا ذكرا الجهمية ، فى معرض ردهم على الفرق والمذاهب ، يقصدان المعتزلة .

(٣) قال بشر بن المعتمر ، أحد كبار شيوخ الاعتزال ، متبرا من الجهمية :

فنحن لا ننفك نلقى عارا — نفر من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهم — ولا هم منا ولا نرضاهم
امامهم جهم وما لجهم — وصحب عمرو ذى التقى والعلم

(الانتصار ، ص ١٣٤ ، والمعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٩) .

(٤) المنية والامل ، ص ١٩ — ٢٠ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

بعبارات أخرى أن إثبات ما هو قديم حتى ولو كان صفة ، إلى جانب الذات الالهية ، معناه إثبات قديمين : الذات ، والصفة ، وعندئذ يكون بمثابة من يثبت إلهين .

ويرى ماكدونالد أن نظرية واصل بن عطاء في نفي الصفات غامضة الأصل[١] ، ولكننا نرى أن القول بنفي الصفات عند واصل ، وعند من تقدمه كالجهمية ، كان رد فعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات ، إذ نهض واصل وأصحابه للدفاع عن العقيدة الاسلامية ، وتجنيبها الأخطار المحدقة بها ، إلا أنه في دفاعه هذا بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه ، فوقع هو وأصحابه في نفي الصفات أو التعطيل .

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة ، فأخذوا يؤيدون مقالته في نفي الصفات ببراهين عقلية ، فانتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة في هذا الشأن[٢] . وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه .

فإذا كنا مع أبي الهذيل العلاف (١٣٠ هـ — ٢٢٦ هـ) ، الذي يصفه الشهرستاني بأنه « شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها »[٣] نجده ذا ثقافة فلسفية واسعة ، ونراه وقد عمق فكرة نفي الصفات على أساس فلسفي .

يقول العلاف « إن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته وذاته . وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانٍ

---

(١) Macdonald : Muslim theology, P. 135

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٦٠ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٦٤ .

قائمة ، بل هى ذاته »(١) .

ويذكر الأشعرى فى مقالاته(٢) أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه فى ذات الله عن أرسطاطاليس الذى قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال علمه هو هو ، وقدرته هى هو .

وقد خالف العلاف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حى بحياة ، وحياته ذاته ، إذ أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفى الصفات فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الالهية(٣) . فكأن العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات ، وإلى هذا الخلاف بين العلاف وغيره من المعتزلة يشير الشهرستانى بقوله : « والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة ، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة بعينها ذات »(٤) .

ولكن هذا الخلاف الذى يشير إليه الشهرستانى بين العلاف وغيره من المعتزلة ، هو من قبيل الخلاف اللفظى ، وحاصل رأى العلاف هو حاصل رأيهم ، وقد فطن الأشعرى إلى ذلك حيث قال : « وكان أبو الهذيل كلما قيل له : أتقول إن لله علما ؟ قال : أقول إن له علما هو هو ، وانه عالم بعلم هو هو . وكذلك قوله فى سائر صفات الذات ، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبته ،

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٩ — ٥٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٣ — ٤٨٥ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٤) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٠ .

وذلك أنه لم يثبت الا البارى فقط »(١) .

يضاف الى ما تقدم أن أبا الهذيل العلاف كان يقول : معنى أن الله عالم أنه قادر ، ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا لازم له ما دام لا يثبت البارى صفات الا على سبيل أنها هى هو . وكان اذا قيل له : فلم اختلفت الصفات ، فقيل عالم ، وقيل قادر ، وقيل حى ، فكان يجيب : لاختلاف المعلوم والمقدور(٢) .

وقد رأى بعض كتاب الفرق كالشهرستانى أن هناك تشابها بين رأى العلاف فى الصفات وبين أقانيم النصارى ، فيقول : واذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة) وجوها للذات ، فهى بعينها أقانيم النصارى »(٣) ، ويشرح ماكدونالد ذلك قائلا ان متكلمى الاسلام كانوا يرون اقتراب رأى العلاف من فكرة التثليث المسيحى (Christian Trinity) ، لأن أشخاص الثالوث كانوا يعتبرون أحيانا بمثابة صفات مشخصة (Personified Qualities) وهو كما يبدو ، حقيقة ، ما كان يذهب عليه يوحنا الدمشقى (٤) ، (Jhon of Damascus) .

وخلاصة القول فى رأى العلاف بصدد الذات والصفات أنه اثبت صفات الذات الالهية على أنها عين الذات ، فاذا أضفنا صفة العلم الى الله فهنا اثبات علم هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حى ، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث عنده ، وهى العلم والقدرة والحياة ، بمثابة وجوه أو أحوال للذات الالهية ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم ، والعلم راجع عنده الى

---

(١) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦

(٢) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٠ .

(٤) Macdonald : Muslim theology, P. 137.

اختلاف المعلوم والمقدور، وهو ليس اختلافا حقيقيا . وفى الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهرى بين أن يثبت العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها .

وهناك معتزلى آخر له مكانته فى علم الكلام ،وفى مدرسة المعتزلة ، هوإبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٢١ﻫ أو ٢٣١ﻫ[١] ، وهو أيضاً لم يحد عن الاتجاه العام للمعتزلة فى نفى الصفات . أفسح النظام للفلسفة اليونانية مجالا فى علم الكلام، واستعان بكثير من مباحثها فى المسائل الكلامية التى عالجها ، وقد قال عنه الشهرستانى إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ،وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[٢] .

يقول الأشعرى[٣] ، مبينا رأى النظام فى نفى الصفات ما نصه : « إن الله لم يزل عالما سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات » .

ويرى النظام بعد هذا أن إثبات صفة لله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفة عنه . وإنما تختلف الصفات لاختلاف ماينفى عن الله من وجوه النقص ، فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حى ، وذلك خلافا لما ارتآه العلاف .

---

(١) مرجعنا هنا فى مذهب النظام هو الكتاب القيم الذى الفه استاذنا الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة بعنوان : « ابراهيم بن سيار النظام وآرؤه الكلامية الفلسفية » نشر فى القاهرة ، ١٣٦٥ ﻫ — ١٩٤٦ م ، وهو اوفى ما كتب عن النظام ، والكتاب يعد مثلا رائعا من امثلة البحث فى ميدان علم الكلام ، ويمتاز بدقة المرجع ، وغزارة المادة .

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٣ — ٥٤ .

(٣) انظر مقالات الاسلاميين ، ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ — ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٤٨٦ — ٤٨٧ .

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو فى الحقيقة على سبيل التوسع ، إذ هو ، لو حققت الأمر ، إثبات ذاته . فالوجه مثلا يطلق على الله على سبيل التوسع ، ومعناه الذات ، إذ تقول العرب : « لولا وجهك لم أفعل » أى لولا « أنت » ، واليد كذلك معناها « النعمة » .

وكان النظام أيضا يرى أن لله علما وقدرة توسعا ، وحقيقة الأمر أنك تثبته عالما قادراً . ولكنه كان لايقول : له حياة وسمع وبصر . والسبب فى ذلك أن الله سبحانه أطلق صفة العلم على ذاته فى قوله تعالى : « أنزله بعلمه » ، كما أطلق القوة ، فقال : « أشد منهم قوة » ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر .

وقد ذكر سيد مرتضى بن داعى حسنى رازى فى كتابه « تبصرة العوام فى معرفة مقالات الأنام »(١) أن النظام وأتباعه قد ذهبوا إلى أن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لاينبغى أن يقال عنها إنها أشياء أو أجسام أو أعراض ولايقال إنها بعض منه ، وذلك لأنها صفات ، كما لايجوز وصف صفة بصفة أخرى. وكان النظام يقول إن أفعال العباد صفاتهم ، وليست جزءاً منهم ، وهى أعراض وليست أجساما وليست أشياء(٢) ، ولكن مايقال فى العباد من أن صفاتهم أعراض يمتنع بالنسبة لله ، لأن لايقال عن الذات الإلهية إنها عرض .

وثمة معتزلى آخر هو معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٢٢٠ هـ ، بالغ فى نفى الصفات حتى قال عنه الشهرستانى إنه « من أعظم القدرية مرتبة فى تدقيق القول بنفى الصفات »(٣) . وليس أدل على مبالغة معمر فى نفى الصفات من أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم ، لأن « قديم » أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو

---

(١) طبع طهران بالفارسية ، عام ١٣١٣ ، ص ٥٥ .
(٢) انظر : ابراهيم بن سيار وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص ٨٠ ـ ٨٢ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

فعل ، كقولك أخذ منه ماقدم وماحدث ، وهو يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود البارى تعالى ليس بزمانى(١) .

ثم جاء الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ وكان عن فضلاء المعتزلة ، وقد طالع كما يقول الشهرستانى كثيراً من كتب الفلاسفة(٢) ، فجاء مذهبه فى نفى الصفات كمذهب الفلاسفة . وقد حكى عنه الكعبى أنه قال : يوصف البارى تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لايصح عليه السهو فى أفعاله ولاالجهل ، ولايجوز أن يغلب ويقهر .

والناس فى رأيه ، بالنسبة إلى التوحيد ، إما عالم به أو جاهل: فالجاهل معذور ، والعالم محجوج . وفى رأيه أن من انتحل دين الإسلام ، واعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولاصورة ولايرى بالابصار ، وأنه عدل لايجور ولايريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد والتبيين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقا . ومن عرف ذلك كله ثم جحده وأنكره ، أو دان بالتشبية والجبر ، فهو مشرك كافر حقا . أما إذا لم ينظر فى شىء من ذلك ، واعتقد أن الله ربه وأن محمدا رسول الله ، فهو مؤمن لالوم عليه ولاتكليف غير ذلك .

والفكرة الأخيرة فيما يتعلق بالصفات الإلهية وارتباطها بالذات عند المعتزلة والتى تمثل تحولا عن آراء المتقدمين منهم ، هى فكرة أبى هاشم المعتزلى سنة ٣٢١هـ ، وهو ابن المتكلم المعتزلى أبى على الجبائى المتوفى سنة ٢٩٥هـ ، وكان هو وأبوه من معتزلة البصرة .

ذهب أبو هاشم(٣) إلى القول بأن الله عالم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا . وفى رأيه أن الصفة تعلم على الذات لابانفرادها

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦٨ .
(٢) الملل والنحل ، ١ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٣ .

فأثبت بذلك أحولا هى صفات لاموجودة ولامعدومة ، ولامعلومة ولامجهولة ، ولاتعرف مستقلة وإنما مع الذات .

وذهب إلى أن العقل إنما يدرك فرقا ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، كما أنه ليس من عرف كونه متحيزا قابلا العرض . فكون العالم عالما حال وراء كونه ذاتا ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك يمكن القول فى صفتى القدرة والحياة .

وبعبارة أوضح يرى أبو هاشم أن الصفات هى أحوال الذات الإلهية ، أو قل هى مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية . وهذا لايستتبع عنده أن تكون الأحـــوال زائدة على الذات ، أو تكون هى عين الذات .

وإن شئت قلت أيضا : إن الأحوال عنده أشبه شيء بالاعتبارات العقلية ، أو الوجوه المعنوية للذات الإلهية .

ويبدو أن رأى أبى هاشم فى الصفات ، وأنها أحوال لامعدومة ولاموجودة ، كان يتوسط بين رأيين هما رأى المعتزلة فى نفى الصفات ،ورأى أهل السنة فى إثباتها فقدكان أبو هاشم فى الحقيقة يثبت الصفات على وجه ، ثم يعود فينفيها على وجه آخر .

هذا عرض لآراء طائفة من كبار شيوخ المعتزلة فى مشكلة الذات والصفات ، تبين منه أنهم اتجهوا إلى نفى الصفات ، فأثبتوا الذات الإلهية ذاتا قديمة بعيدة عن كل انواع التركيب، منزهة عن مشابهةالمخلوق، ونفوا عنها كل المفهومات الإنسانية، التى يمكن أن تخلع عليها، كما اعتبروا الصفات عين الذات، ولهذا رماهم خصومهم بأنهم

معطلة(١) ، بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها . ولكن وجه الحق فى المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماما ، بل هم أثبتوا أن الصفات عين الذات ، فلا وجود لصفات زائدة عليها .

وفى رأينا أن مادعا المعتزلة إلى القول بنفى الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة على نحو ماذكرنا من قبل ، وهم فيما يبدو لنا أيضاً كانوا يخشون أن يؤدى قول بعض الصفاتية فى إثبات الصفات ، مستقلة عن الذات ، إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم ، كما هو الحال عند النصارى الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة .

وجدير بالذكر أن رأى المعتزلة فى نفى الصفات قد صادف قبولا لدى غيرهم من أصحاب الفرق ، وعلى الأخص الشيعة .

فنحن واجدون أن الإثنى عشرية من الشيعة ، قد وافقوا المعتزلة فى مسألة الذات والصفات ، فاعتقدوا أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثله شىء قديم لم يزل ولا يزال ، ولا يوصف بما توصف به المخلوقات ، فليس هو بجسم ولا صورة ، وليس جوهراً ولا عرضاً ، وليس له ثقل أو خفة ، ولا حركة أو سكون ، ولا مكان ولا زمان ، ولا يشار إليه ، كما لاند له ولا شبيه ولاضد ، ولا صاحبة له ولا ولد ، ولا شريك، ولم يكن له كفواً

---

(١) من طريف ما يروى بهذا الصدد انه حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى انه كان يقرر ان الله تعالى عالم بذاته لا بعلم قام به ، فوقف عليه اعرابى ، فسمع كلامه ، فانشا يقول :

اترضى اذا ما قال ياعمرو قائل … ابوك عليم دون علم ولا نظر
حليم بلا حلم تقى بلا تقى … سميع بلا سمع بصير بلا بصر
جواد بلا جود بلا وفا … جميل بلا حسن حيى بلا خفر
مديحا تراه ام هجاء وسبة … فلا أنت الا فى ضلال على خطر

انظر : السيد احمد رافع الحسينى الطهطاوى : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ ، ص ٦٧ .

أحد . لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[١] .

ويميل الإثنا عشرية بعد ذلك إلى تكفير من يدين بالتشبيه ، فيقول السيد محمد رضا المظفر فى كتابه « عقائد الإمامية » ما نصه : « ومن قال بالتشبيه فى خالقه بأن صور له وجهاً ويداً وعيناً ، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا ، أو أنه يظهر لأهل الجنة كالقمر ، أو نحو ذلك ، فإنه بمنزلة الكافر به ، جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص ، بل كل ما ميزناه بأوهامنا فى أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلنا مردود إلينا ، على حد تعبير الإمام الباقر عليه السلام ، وما أجله من تعبير حكيم ، وما أبعده من مرمى علمى دقيق ، وكذلك يلحق بالكافر من قال إنه يتراءى لخلقه يوم القيامة ، وإن نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقة فى اللسان ، فإن أمثال هؤلاء المدعين جمدوا على ظواهر الألفاظ فى القرآن الكريم أو الحديث ، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم ، فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل ، وقواعد الاستعارة والمجاز[٢] » .

ويقتضى التوحيد عند الإثنى عشرية ، كما هو الشأن عند المعتزلة ، اعتبار الصفات عين الذات : فيقول السيد المظفر ، « ونعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات ، فكما يجب توحيده فى الذات ، باعتقاد أنه واحد فى ذاته ووجوده ، كذلك يجب أيضا توحيده فى الصفات ، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته[٣] » .

ويفرق السيد المظفر بعد ذلك[٤] بين ما يسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية الكمالية التى تسمى بصفات الجمال والكمال ، كالعلم والقدرة والغنى —

---

(١) عقائد الامامية ، ص ١٣ .
(٢) عقائد الامامية ، ص ١٣ — ١٤ .
(٣) عقائد الامامية ، ص ١٤ .
(٤) عقائد الامامية ، ص ١٦ — ١٨ .

والارادة والحياة ، وما يسمى بالصفات الثبوتية الإضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية ، وما يسمى بالصفات السلبية التى تسمى بصفات الجلال .

فالصفات الثبوتية الحقيقية الكمالية ، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة ، هى كلها — فيما يرى الإثنا عشرية — عين ذاته تعالى ، فهى ليست صفات زائدة عليها ، وليس وجودها إلا وجود الذات ، فقدرته من حيث الوجود حياته ، وحياته قدرته ، بل هو قادر من حيث هو حى ، وحى من حيث هو قادر(١) ، وهكذا الحال فى سائر صفاته الكمالية .

فإذا اعترض معترض فقال: إنها مختلفة فى معانيها ومفاهيمها ، نرد عليه بأنها ، وإن كانت مختلفة من حيث معانيها ومفاهيمها ، إلا أنها غير مختلفة فى حقائقها ووجوداتها ، لأنه لو كانت مختلفة فى الوجود ، وهى ، بحسب الفرض ، قديمة وواجبة كالذات ، لزم تعدد واجب الوجود ، ولانثلمت الوحدة الحقيقية ، وهذا ما ينافى عقيدة التوحيد .

وأما الصفات الثبوتية الإضافية ، كالخالقية والرازقية وما إليها ، فهى ترجع فى حقيقتها إلى صفة واحدة حقيقية ، وهى القيومية ، وهى صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات .

أما الصفات السلبية التى تسمى بصفات الجلال ، فهى ترجع جميعها إلى سلب واحد ، هو سلب الإمكان عنه ، فإن سلب الإمكان لازمه ، بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما إلى ذلك ، بل سلب كل نقص ، ثم أن مرجع سلب الإمكان فى الحقيقة إلى وجوب الوجود ، ووجوب الوجود من

---

(١) يشبه هذا الرأى رأي العلاف من المعتزلة ، انظر ، ص ٩٢ — ٩٤ من هذا البحث .

الصفات الثبوتية الكمالية ، فترجع الصفات الجلالية السلبية آخر الأمر إلى الصفات الكمالية الثبوتية .

وفى رأى الاثنى عشرية أن من يذهب إلى أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات فقد قال بتعدد القدماء ، ووجود الشركاء لواجب الوجود ، أو قال بتركيبه ، تعالى عن ذلك .. ويستشهد الاثناعشرية هنا ، بقول أمير المؤمنين وسيد الموحدين (علىّ) عليه السلام : « وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله »[1] .

ومن فرق الشيعة التى بالغت فى نفى الصفات ، فرقة الاسماعيلية ، ولعلهم قد تأثروا فى هذا بالفلاسفة كما يقول الشهرستانى ، فقالوا إن البارى لا يقال فيه إنه موجود ولا لا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك القول فى جميع الصفات ، وحجتهم فى ذلك أن الاثبات الحقيقى للصفات يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات ، فى الصفة التى أطلقناها عليه ، وهذا تشبيه ، لذلك لا يمكن الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق ، بل هو إله المتقابلين ، وخالق المتخاصمين ، والحاكم بين المتضادين[2] .

وقد روى الاسماعيلية عن الامام محمد الباقر فى هذا الصدد قوله : « لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة .

« ولهذا قيل عن الاسماعيلية « إنهم نفاة الصفات حقيقة ، ومعطلة الذات عن جميع الصفات »[3] .

---

(١) عقائد الامامية ، ص ١٨ .
(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ — ١٩٣ .
(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

٥ ـ اثبات الصفات (بلا تشبيه) :

كان جماعة كثيرة من السلف[١] يثبتون لله تعالى صفات أزلية ، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ، وكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام فى الصفات سوقاً واحداً .

وكان أولئك السلف يثبتون أيضا صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم كانوا يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع ، فنسميها صفات خبرية .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات — على النحو الذى ارتأيناه فيما سبق — والسلف يثبتونها ، سمى المعتزلة « معطلة » ، وسمى السلف « صفاتية » .

وكان من السلف من توقف فى التأويل ، وقال : إننا عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شىء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها ، وقطعنا بذلك ، وكانوا يقولون فى آيات مثل « الرحمن على العرش استوى » [٢] ، « خلقت بيدى » [٣] « وجاء ربك » [٤] ، إننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيها ، ولسنا مكلفين بمعرفة هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كمثله شىء ، وقد أثبتناه يقينا .

ومن السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه مالك بن أنس ، إذ قال حينما سئل عن الاستواء على العرش : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ،

---

(١) اعتمدنا هنا على ما ذكره الشهرستانى فى الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٤ ـ ٩٥ .
(٢) سورة طه ، آية ٥ .
(٣) سورة ص ، آية ٧٥ .
(٤) سورة الفجر ، آية ~

والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومنهم أيضاً أحمد بن حنبل ، وسفيان الثورى ، وداود بن على الاصفهانى .

ولما جاء عبد الله بن سعيد الكلابى وأبو العباس القلانسى والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم اشتغلوا بعلم الكلام ، فهؤلاء قد أيدوا عقائد السلف ، ودرسها بعضهم ، حتى جاء أبو الحسن الأشعرى ، وخرج على أستاذه الجبائى ، فانحاز إلى هذه الطائفة ، وأيد مقالاتها بمناهج كلامية ، فصار مذهبه مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة « الصفاتية » من السلف إلى الأشعرية .

ومن الملاحظ أن موقف الأشعرية فى مسألة الذات والصفات هو موقف متوسط بين طرفين : هما المعتزلة والمشبهة ، وفى ذلك يقول المقريزى ما نصه : « وحقيقة مذهب الأشعرى رحمه الله أنه سلك طريقا بين النفى الذى هو مذهب الاعتزال ، وبين الإثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم [1] » .

بحث الأشعرى فى الصفات بحثا عقليا ، فنفى التشبيه ، أى مشابهة الله للمخلوقات ، واستدل على ذلك ببراهين عقلية ، فهو يقول مثلا فى كتابه « اللمع » : « لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ، قيل : لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها . ولو أشبهها ، لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها : فان أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما ، وقد قال الله تعالى : « ليس كمثله شىء » . وقال تعالى : « ولم يكن له كفواً أحد [2] » .

---

(١) خطط المقريزى ، جـ ٤ ، ١٨٤ .
(٢) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ٧ — ٨ .

ثم رد الأشعري على منكري الصفات، وفي ذلك يحكي عنه الشهرستاني: «ألزم (الأشعري) منكري الصفات إلزاماً لا محيص لهم عنه، وهو: «أنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً. فلا يخلو، إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً، أو زائداً: فإن كان واحداً، فيجب أن يعلم بقادريته عالميته، ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً، وليس الأمر كذلك. فعلم أن الاعتبارين مختلفان.

«فلا يخلو. إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ، أو إلى الحال، أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره. وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال. فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات»(1).

أثبت الأشعري بعد ذلك صفات سبع أزلية لازمة لذات الله. وفي ذلك يقول: «الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر... وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غيره(2)».

وقد دافع الأشعري عن رأيه في أن الصفات قديمة قائمة بذات الله، بدليل يذكره الشهرستاني عنه قائلاً: «والدليل على أنه (أي الله) متكلم بكلام قديم (أي صفة له)، ومريد بإرادة قديمة، أنه قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمر ناه. فلا يخلو: إما أن يكون آمراً بأمر قديم،

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٤ – ٩٥
(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٩٥.

أو بأمر محدث . وإن كان محدثا ، فلا يخلو : اما أن يحدثه فى ذاته . أو فى محل ، أو لا فى محل .

« ويستحيل أن يحدثه فى ذاته ، لأنه يؤدى الى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال .

« ويستحيل أن يحدثه فى محل ، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا .

« ويستحيل أن يحدثه لا فى محل ، لأن ذلك غير معقول .

« فتعين أنه قديم ، صفة له ، وكذلك التقسيم فى الارادة والسمع والبصر[1] » .

وكلام الله فيما يرى الأشعرى[2] أيضا واحد ، وهو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع عنده الى اعتبارات فى كلامه لا الى عدد فى فى نفس الكلام .

والظاهر مما يقرره الأشعرى أيضا أن كلام الله يطلق باطلاقين ، أحدهما يراد به صفة البارى . وهذا الكلام قديم ، والثانى يراد به الألفاظ الدالة على هذا الكلام القديم ، وهذا الكلام الأخير حادث مخلوق .

وهكذا خاض الأشعرى فى مشكلة كلام الله — وقد كان لها دوى كبير فى العصر العباسى — وخرج منها بهذه الآراء التى خالف بها المعتزلة القائلين بخلق القرآن .

ويرى الأشعرى كذلك أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات :

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠ .
(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ .

المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم ، وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات[١] .

وجملة القول أن الأشعرى أثبت الصفات الالهية ، وهى العلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر ، أزلية قائمة بذات الله . كما نفى عن الله مشابهته المخلوقات ، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذى لا يقال فيه : هى هو أو هى غيره ، أو بعبارات أخرى ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

هذا ، ولم يكن متكلمو مدرسة الأشعرية جميعا على رأى أستاذهم الأشعرى فى مسألة الصفات ، فنحن واجدون أن القاضى أبا بكر الباقلانى قد مال فى هذه المسألة إلى أبى هاشم المعتزلى ، على نحو ما يشير إليه الشهرستانى قائلا : « على أن القاضى الباقلانى من أصحاب الأشعرى قد ردد قوله فى إثبات الحال ونفيها ، وتقرر رأيه (أى رأى الباقلانى) على الاثبات (أى إثبات الحال) ، ومع ذلك أثبت الصفات معانى قائمة به (بذات الله) لا أحوالا وقال : الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى نسميه صفة ، خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات »[٢] .

والواقع أن الخلاف بين الباقلانى وأبى هاشم لفظى ، ما دام الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى يسميه الباقلانى صفة .

ولم يسلم رأى الأشعرية فى مسألة الذات والصفات من النقد ، فقد نقده كثيرون منهم القاضى ابن رشد الفيلسوف فى كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ، فهو يرى أن رأى الأشعرية لا بد وأن يلزم عنه القول بجسمية الله ، أو القول بتعدد الآلهة ، فيقول ابن رشد : « ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٩٦ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٩٥ .

عن هذه الصفات هل هى عين الذات (وهو رأى المعتزلة) أم زائدة على الذات ، أى هل هى صفة نفسية أو صفة معنوية . وأعنى بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا : واحد وقديم . والمعنوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها ، فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وهى صفات زائدة على الذات ، فيقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً ، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هى حال الجسم . وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه ، فالآلهة كثيرة ، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة أقانيم : الوجود والحياة والعلم ، وقد قال تعالى فى ذلك : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة»[١] ، أو أن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا (بهذا القول الأخير) أن يكون (الله) جوهراً وعرضاً ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة[٢] » .

ويبدو فى كلام ابن رشد كثير من التحامل على الأشعرية ، فلنبين كيف كان ذلك:

يرى ابن رشد ، فى إثبات الأشعرية الصفات، إثبات صفة وموصوف ومحمول وحامل ، وهذا فى رأيه حال الجسم ، وهذا ليس بلازم ، فضلا عن أن الأشعرية فى إثباتهم الصفات يستندون إلى النقل ، فيقول سعد الدين التفتازانى : « ثبت تعالى أنه : عالم قادر حى إلى غير ذلك ، ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب . وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما »[٣] .

---

(١) سورة المائدة ، آية ٧٣ .
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠م ، ص ٥٨ .
(٣) شرح العقائد النسفية ، ص ٧٥ — ٧٦ .

وإثبات الأشعرية للصفات لا يترتب عليه بالضرورة إثبات صفات مستقلة كأقانيم النصارى كما ذهب إليه ابن رشد ، ويشرح التفتازانى ذلك قائلا : «صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات ، فلا يلزم قدم الغير ، ولا تكثر القدماء ، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التى هى : الوجود والعلم والحياة ، وسموها الآب والإبن وروح القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام ، فجوزوا الانفكاك والانتقال ، فكانت ذوات متغايرة ، .. فالأولى أن يقال : المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات ، وأما (الصفات) فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم ، وأجباله ، غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة . لكن ينبغى أن يقال : الله قديم بصفاته ، ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الألوهية »(١) .

ولم يذهب الأشعرية إلى القول بما ينسبه إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض ، والدليل على ذلك ما ذكره التفتازانى أيضا قائلا : « صرح مشايخنا رحمهم الله . . أن الله تعالى حى وله حياة أزلية ليست بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، وأن الله تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضرورى ، ولا مكتسب ، وكذا فى سائر الصفات »(٢) .

ومن الذين وجهوا نقدهم للأشعرية أيضا فى مذهبهم فى الذات والصفات ، الشيخ تقى الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وقد كان ابن تيمية فقيها حنبليا ،

---

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٢) شرح العقائد النسفية ، ص ٦٧ .

بلغ فى عصره منزلة عالية فى العلوم الشرعية ، وأخذ على عاتقه مهمة الرجوع بالدين إلى صورته السلفية الأولى، فأخذ يهاجم مذاهب الفلاسفة وغلاة الصوفية المتفلسفين، والأشعرية والمعتزلة والشيعة وغيرهم من فرق المتكلمين ، ويدعو إلى الاقتداء بسلف الأمة الذين أشربوا العلم من معادن النبوة . وكان ابن تيمية من مثبتى الصفات، فاختلف الناس فيه ، فبعضهم وصفه بأنه من أجل علماء الاسلام ، ولقبه بشيخ الاسلام ، والبعض الآخر ارتأى فيه بإثباته الصفات أنه من حشوية أهل الحديث والواقع أن ابن تيمية لم يكن من الحشوية ، وإنما هو قد أراد باثبات الصفات الرجوع إلى طريقة السلف المتقدمين الذين كانوا يثبتون الصفات على اختلافها بلا كيف . وقد صور لنا المقريزى ظهور ابن تيمية واختلاف آراء الناس فيه قائلا : « ... إلى أن كان بعد السبعمائة من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحكم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالغ فى الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية ، فافترق الناس فيه فريقان : فريق يقتدى به ويعول على أقواله ، ويعمل برأيه ، ويرى أنه شيخ الإسلام ،وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية ، وفريق يبدّعه ويضلله ويزرى عليه باثبات الصفات ، وينتقد عليه مسائل منها ما له فيه سلف ، ومنها ما زعموا أنه خرق فيه الاجماع ، ولم يكن له سلف ، وكانت له ولهم خطوب كثيرة (١) » .

وارتأى ابن تيمية كمصلح دينى أن الاسلام (٢) ليس فى حاجة إلى أبناء الفرس والروم وأتباع الهند والفلاسفة ، لكى يبنوا له عقيدته الصحيحة ، بل يجب الرجوع إلى عقيدة السلف فى الذات والصفات ، فيقول ابن تيمية

---

(١) خطط المقريزى ، ج ٤ ، ص ١٨٥ .

(٢) أنظر فى تفصيل هذا العقيدة الحموية لابن تيمية

مانصه : « القول الشامل فى جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، وبما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز به القرآن والحديث . ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل ، فالله العلى الأعلى ، وهو فوق كل شىء ، وهو عال على كل شىء ، وأنه فوق العرش ، وأنه فوق السماء ، ولله صفات العلم والقدرة والبصر ، ولكن هذه الصفات لا تلحقها الأعراض التى تلحق صفات المخلوقين كالعلم الانسانى ، والقدرة الانسانية[١] » .

وهكذا يرى ابن تيمية أن صفات الله توقيفية ، أى لا يجوز اطلاق احداها الا باذن من الشرع ، فلا نثبت لله أو ننفى عنه من الصفات الا ما أثبته أو نفاه الله ورسوله ، وفى ذلك يقول أيضا فى كتابه « منهاج السنة » : « فالواجب أن ينظر فى هذا الباب فما أثبته ، الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفيناه ، والألفاظ التى ورد بها النص يعتصم بها فى الاثبات والنفى ، فنثبت ما أثبته النصوص من الألفاظ والمعانى ، وننفى ما نفته النصوص من الألفاظ والمعانى »[٢] .

وينفى ابن تيمية مماثلة للمخلوقات ، فيرى أن « الصفات » كالذات فى هذا المذهب (مذهب السلف) ، فكما أن ذات الله ثابتة الحقيقة ، وقد أجمعت فرق المسلمين على هذا ، وثابتة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، فصفاته ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين . . . وانما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذى ينبغى لك ، واذا كانت الروح الانسانية لم تصل اليها بعد ، وأمسكت النصوص عن بيان كيفيتها ، ولم يصل العقل الى كيفيتها ، أفلا نتوقف عن التوصل الى الحقيقة الباطنية للكيفية الالهية وما يستلزمها

---

(١) الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور النشار ، ص ١٤٩ — ١٥٠ .
(٢) منهاج السنة لابن تيمية .

من صفات قديمة[1] » .

فيجب إذن أن يوصف الله بما يليق به ، وأن يوصف العباد بما يليق بهم، فلم يكن ابن تيمية إذن من المشبهة كما قال عنه خصومه ، ولعل ما أثار خصومه عليه هو أنه كان يثبت الوجه واليد والعين والنزول والاستواء على العرش على أنها صفات حقيقية ، ولكنه كان يرى أن حقائق هذه الصفات فى الله غير حقائقها فى الإنسان، فلم يصل فى إثباتها إلى حد التشبية والتجسيم .

ولعل أبرز خلاف بين الأشعرية وابن تيمية هو أن ابن تيمية كان لا يلجأ إلى التأويل فى فهم النصوص الدينية على نحو ما كان يفعل الأشعرية .

يتبين مما سبق أن مثبتى الصفات قد اختلفوا فيما بينهم فى كيفية إثباتها لله ، وهم يعولون فى الإثبات على بعض الشواهد النقلية أساساً ، ثم هم يحاولون بعد ذلك بيان أن العقل يقتضى أيضا بمثل هذا الإثبات .

(١) العقيدة الحموية .

الفصل الرابع

مشكلة الجبر والإختيار

١ - تمهيد :

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعا على اختلاف أجناسهم ، وهي مشكلة تختلف حلولها عند أولئك المفكرين اختلافا بيّنا ، ولعل ذلك راجع إلى أنها من أعقد المشكلات التي تواجه المفكر ، ومن أعسر المشكلات قبولا للحلول المرضية .

ولهذه المشكلة عند المسلمين أهميتها الكبرى في نطاق العقائد ، وفي نطاق الفلسفة ، وفي نطاق التصوف ، وقد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية خوضا كبيراً .

ويمكننا أن نميز بين اتجاهات ثلاثة رئيسية في هذه المشكلة عند المتكلمين :

فمنهم من مال إلى القول بالقدر أو الاختيار ، بمعنى أن الانسان قادر خالق لأفعاله ، أي له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل ، وهؤلاء هم المعتزلة ومن مال إلى رأيهم .

ومنهم من اتجه إلى الجبر ، ومعناه نفي الفعل عن العبد ، ولمضافته إلى تعالى ، فيصبح الإنسان في رأيهم مجبوراً في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة أصلا ، وهؤلاء هم الجبرية .

ومنهم من توسط بين الجبرية والقدرية ، فجعل الله خالقا لأفعال الإنسان ، لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله . ولكن الإنسان مع ذلك له استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعل . لامتقدمة عنه ولا متأخرة . فالإنسان عندهم مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، ومن وافقهم فى مقالتهم فى هذا الصدد .

وقد حاولت كل فرقة من الفرق الكلامية المتجادلة فى شأن الجبر والاختيار تأييد وجهة نظرها تارة بالأدلة النقلية ، وتارة أخرى بالأدلة العقلية .

ولننظر فيما يلى إلى ما يمكن أن يكون من شواهد النقل أساساً لهذه المشكلة الهامة عند أصحاب تلك الفرق :

٢ — مصدر المشكلة من القرآن والحديث :

يجد المتأمل فى القرآن الكريم آيات توحى بالجبر ، وآيات أخرى توحى بالاختيار : فمن الآيات التى توحى بالجبر ، قوله تعالى : « وماتشاءون إلا أن يشاء الله »(١) ، وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »(٢) ،وقوله تعالى : «وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون »(٣) ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله »(٤) وقوله : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى »(٥) ،

---

(١) سورة الانسان ، آية ٣٠ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٣) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(٤) سورة الكهف ، آية ٢٣ — ٢٤ .

(٥) سورة الانفال ، آية ١٧ .

ومن الآيات التي توحي بالاختيار قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »[١] ، وقوله تعالى : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر كل نفس بما كسبت رهينة »[٢] ، وقوله تعالى : « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما ، ومن يكسب إثما فانما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليما حكيما »[٣] .

ونحن واجدون في أحاديث الرسول ما يؤكد ضرورة الإيمان بالقدر خيره وشره ، فقد حدد النبي الايمان بقوله : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره » ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إحفظ الله تجده تجاهك ، تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة ، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، واعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسر » .

يجب على المسلم إذن أن يؤمن بما قدّره الله عليه من خير أو شر ، وبأن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وبأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه .. وبهذا قرّر الاسلام الايمان بالقدر أصلا من أصول عقائده في وضوح لا لبس فيه .

والقدر هو تقدير الله للأشياء في الأزل بحسب علمه وإرادته ، وقد قرّر الله أمر الخلق قبل وجودهم ، وإلى هذا يشير الحديث النبوي : « عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لما قضى الله عز وجل الخلق ، كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي » .

وقد وقع الجدل في القدر (بمعنى القدرة على الفعل) على عهد الرسول صلى الله

---

(١) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٢) سورة المدثر ، آية ٣٧ — ٣٨ .

(٣) سورة النساء ، آية ١١٠ — ١١١ .

عليه وسلم كما يستفاد من هذه الرواية . « عن أبي هريرة قال : جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر ، فنزلت « يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر ، إنا كل شيء خلقناه بقدر » .

ولهذا نهى النبي عن إنكار القدر بمعنى سبق التقدير ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون الانسان خالقا لأفعاله ، وهم القدرية (٢) ، وفي هذا ورد ما نصه : « عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « القدرية مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم » وورد كذلك ما نصه : « عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم » .

ويبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تنتهي في اعتقادها إلى القول بالاثنين : فالمجوس (٣) ، وهم طائفة من المشركين كانت دياناتهم سائدة بين الفرس على وجه الخصوص ، يعتقدون بالاثنين اثنين أصلين ، أحدهما النور ، والآخر الظلمة ، فالخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، والقدرية يعتقدون أن الانسان ، خالق لأفعاله ، بقدرة خلقها الله فيه ، فالخالق عندهم اثنان: الله ، والانسان في أفعاله الاختيارية ، وعقيدة المجوس والقدرية مخالفة لعقيدة الاسلام التي تقرر أن الخير والشر من الله ، تقديراً أزليا ، وخلقا وإيجاداً ، على نحو ما وردت به نصوص الدين .

---

(١) سورة القمر ، آية ٤٨ .

(٢) ورد في « القاموس المحيط » للفيروز ابادى ما نصه : القدر محركة القضاء والحكم ومبلغ الشيء ، .. والقدرية جاحدو القدر (القاموس المحيط مادة « القدر » ، وفي « التعريفات » للجرجاني : « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله » (التعريفات : مادة « القدرية ») .

(٣) انظر في تفصيل مذاهب المجوس : الملل والنحل ج ١ ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

والواقع أن كل فرقة من الفرق التي تجادلت في مسألة الجبر والاختيار بعد ذلك كانت تتلمس من النصوص ما يوافق مذهبها ، ثم تتأول ما يمكن أن يعارضها من النصوص الأخرى تأويلا خاصا . وفي الحقيقة ليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحي بالجبر ، والنصوص التي توحي بالاختيار فكل مجموعة منهما تعبر عن جانب واحد من جوانب الانسان في علاقته مع الله ، فالانسان مجبور من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى ، ولا تعارض في ذلك .

٣ ـ تطور النظر فيها بعد عهد النبي :

على أن المسلمين بعد انتهائهم من فتوحاتهم ، واختلاطهم بغيرهم من الشعوب، بدأوا يفكرون من جديد في مشكلة القدر ، وهل للإنسان إرادة يدبر بها ، مستقلة عن إرادة الله ، أم أن الارادة الالهية مطلقة ، وبذلك يكون الانسان مجبوراً لافعل له بوجه من الوجوه .

وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم من أوائل القدرية ، الذين قرروا أن الانسان قادر خالق لأفعاله ، وكان ذلك في زمان المتأخرين من الصحابة فتبرأ منهم أولئك الصحابة على نحو ما يستفاد من رواية البغدادي يقول فيها : «ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وجابر بن عبد الله ، وأبي هريرة ، وابن عباس ، وأنس ابن مالك ، وعبد الله بن أبي أوفى ، وعقبة بن عامر الجهني ، وأقرانهم[1] » .

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٤ ـ ١٥ ، وقارن ايضا ص ١٢ ـ ١٣ من هذا البحث .

ويقول الشهرستانى أيضا : «وأما الاختلافات فى الأصول فحدثت فى آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الأسوارى فى القول بالقدر[١]» .

٤ — آراء المعتزلة :

ولما جاء واصل بن عطاء نجده قد سار فى مسألة القدر على نهج معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، فقرر القول بالقدر[٢] أصلا من أصوله فى الاعتزال ، وإلى ذلك يشير الشهرستانى بقوله : «القاعدة الثانية (من قواعد واصل فى الاعتزال) ، القول بالقدر ، وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى[٣]» .

وقد كان لهذه القاعدة عند واصل أهمية تفوق ما كان لقاعدة نفى الصفات وقد بيّن الشهرستانى لنا ذلك قائلا : «وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات[٤]» .

ويذكر لنا الشهرستانى[٥] عقيدة واصل فى أن الإنسان هو الفاعل للخير والشر بقدرته قائلا : «إن البارى تعالى حكيم عادل ، لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٣٠ .

(٢) من هنا لقب المعتزلة بالقدرية ، قارن الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ، كما سموا بأهل العدل والتوحيد ، والعدل عندهم ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، والله عادل ، بمعنى أنه كلف الانسان وجعله مسئولا عن افعاله وليس لله دخل فيها .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٧ .

(٤) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٧ .

(٥) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٧ .

المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله » . ودليل واصل على ذلك أنه « يستحيل أن يخاطب (الله) العبد بـ « إفعل » ، وهو (أى العبد) لا يمكنه أن يفعل ، هذا إلى أن العبد « يحس من نفسه الاقتدار والفعل » ، ومن أنكر ذلك فى رأى واصل فقد أنكر الضرورة . وقد استدل واصل أيضاً بآيات على هذه الآراء التى ذهب إليها .

ثم جاء أبو الهذيل العلاف ، فسلك مسلك واصل بن عطاء فى القول بالقدر ، وهو يرى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، وإن كان يرى أن الإنسان فى الآخرة ليس كذلك ، وإلى ذلك يشير الشهرستانى بقوله : « قوله (أى قول العلاف) فى القدر مثل ما قاله أصحابه (يقصد من المعتزلة) إلا أنه قدرى الأولى ، جبرى الآخرة ، فإن مذهبه فى حركات أهل الخلدين فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى تعالى ، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها[1] » .

فلما جاء النظام ، وهو معتزلى طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، نجده يقول أيضا بالقدر ، ولكنه زاد على القول بالقدر أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى ، فليست هى مقدورة له ، وهو بهذا قد خالف أصحابه من المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . ولما كان الله عادلا ، فإنه لا يوصف بالقدرة عن الظلم ، فالله « إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ، ولا يقدر على أن يفعل فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم[2] » . وفى الآخرة « لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئا ، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ، ولا أن يخرج

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥١ .

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٤ .

أحداً من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له(١) ، وبهذا ألزم عليه أن يكون البارى تعالى مطبوعا مجبوراً على ما يفعله(٢) » .

وزاد النظام على ما تقدم قوله إن البارى تعالى ليس موصوفا بالإرادة على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعا فى أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئوها على حسب ما علم . وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد ، فالمعنى بها أنه آمر بها وناه عنها(٣) . وهذ يعنى فى الحقيقة قول النظام بنفى الإرادة عن الله بمعناها الحقيق ما دام يقول بأن إرادة الله للأشياء هى خلقها على حسب العلم ، وأن معنى الإرادة هو العلم(٤) .

وقد حاول بعض المستشرقين رد رأى النظام فى نفى الإرادة إلى مصدر أجنبي مثل هوروفتز(Herovitz) الذى يتخذ من قول النظام بأن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على أن يريد شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار ، دليلا على موافقته لمذهب الرواقية فى قولهم بالضرورة التى تخضع لها كل شىء ، والتى تشمل كل شىء .

وليس يبعد أن يكون النظام قد عرف الفلسفة الرواقية وتأثر بها على وجه ما ، فمذهب الرواقية فى العناية الإلهية يشبه كثيراً آراء النظام بصدد القدرة الإلهية ، فالعناية الإلهية عند الرواقيين تعنى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات ، والتى تتنزه عن الشر ، لأن الله لا يريد إلا الخير ، وهو يشبه فعلا قول النظام فى أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى .

وقد تأثر بالنظام فى رأيه فى الإرادة معتزلى آخر هو أبو القاسم

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٤ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٤ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٥ .
(٤) Macdonald : Muslim theology, pp. 140-141.

بن محمد الكعبي تلميذ الخياط المتوفى سنة ٣١٩هـ وهو من معتزلة بغداد ، فقد ذهب إلى ماذهب إليه النظام من أن الإرادة هي العلم ، فإرادة البارى عنده ليست صفة قائمة بذاته ، وليس هو أيضاً مريداً لذاته ، ولا لإرادته حادثة فى محل ، أو لا فى محل ، بل إذا أطلقنا عليه أنه مريد ، فهذا معناه أنه عالم قادر غير مكره فى فعله ولا كاره ، وإذا قيل هو مريد لأفعاله، فهذا معناه أنه خالق لهذه الأفعال وفق علمه، وإذا قيل هو مريد لأفعال عباده فالمراد بذلك أنه آمر بهذه الأفعال راض عنها[١] » .

وقد بيّن لنا النسفى مايسم المعتزلة من القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ، قائلا قالت المعتزلة : أفعال العباد كلها مخلوقات العباد ، والعبد هو الذى يخلق فعل نفسه، خيراً أو شراً ، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى . وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل فأفعاله مخلوقة من جهته »[٢] .

وقد برّر المعتزلة ، كما رأينا من قبل — قولهم بأن الإنسان خالق لأفعاله بأن بعض الأفعال الإنسانية شر ، ولما كان الله لا يصدر عنه ماهو شر ، فيستحيل أن تكون تلك الأفعال الإنسانية صادرة عن الله ، فهى صادرة إذن عن الإنسان ، على حد تعبير شيخ المعتزلة واصل بن عطاء هو « الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله[٣] .

وأوجب المعتزلة بعد ذلك على الله كونه لا يفعل إلا الصلاح والخير ،

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٧٨ .

(٢) ابو المعين النسفى : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل ، ص ٤٠ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٧ .

كما يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح عباده ، والله منزه تماما عن أن يضاف إليه شر أو ظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ، كما لو خلق العدل كان عادلا ، ويسمى هذا الأصل من أصولهم عدلا .

وقد بالغ المعتزلة فى الحقيقة فى تقرير أصل العدل إلى الحد الذى يزول معه ما للذات الإلهية من سلطان أو قدرة ، فقد لزم المعتزلة بناء على قانونهم فى العدل المطلق أن الله يقدر على أفعال ولايقدر على أفعال أخرى ، وبهذا يكون الله مطبوعا مجبوراً على مايفعله . ولما كان القادر على الحقيقة مَنْ يتخير بين الفعل والترك ، فإنه يجب أن تكون القدرة الإلهية حرة بإطلاق ، والتمييز بين ماهو خير أو شر من الأفعال هو أمر نسبى ، أعنى لايكون إلا بالنسبة للإنسان فقط ، فالله قادر فاعل ، وليس من أفعاله مايوصف بالخير أو الشر ، لأننا لو تصورنا فى أفعال الله ماهو خير وماهو شر ، لكان هذا منطويا على التشبيه ، أى تشبيه أفعاله بأفعالنا على نحو ما .

٥ — آراء الجبـــرية :

رأينا المعتزلة يجعلون للإنسان إرادة واختياراً ، ويذهبون إلى أنه خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ونريد الآن أن نقف على اتجاه آخر فى هـذه المشكلة — أعنى مشكلة الجبر والاختيار — وهو اتجاه الجبرية المضاد تماما لاتجاه المعتزلة .

ويعرفنا الشهرستانى بمعنى الجبر قائلا : والجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى[1] ، ويميز بين فريقين من الجبرية هما[2] : الجبرية الخالصة والجبرية المتوسطة ، فالجبرية الخالصة هى التى لاتثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، أما الجبرية

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٥ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

المتوسطة فهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا . ثم ينبهنا الشهرستاني إلى أن من أثبت للقـــدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً (كأهل السنة والأشعرية) فليس بجبري .

أما المعتزلة ، فلتطرفهم في إثبات اثبات استقلال الإنسان في أفعاله فإرادته ، كانوا يسمون كل من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالا ، جبريا .

وكان جهم بن صفوان(١) من الجبرية الخالصة ، وهو وإن كان قد وافق المعتزلة في نفي الصفات كما سبق أن ذكرنا ، إلا أنه خالفهم في مسألة القدر .

ويبدو أن ماذهب إليـــه جهم من القول بالجبر ، مرتبط عنده بقوله بنفي الصفات ، فهو قد قرر أن الله لايجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفى كونه حيا عالما ، وأثبت كونه قادراً فاعلا خالقا ، لأنه — في رأيه — لايوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق(٢) .

ونفى جهم القدرة عن الإنسان أصلا فقال « إن الإنسان لايقدر على شيء ولايوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لاقدرة له ، ولاإرادة ، ولااختيار إنما هو يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب مايخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر . وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك(٣) » .

---

(١) انظر ص ١١٢ — ١١٣ من هـذا البحث .

(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٦ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٧ .

ويذكر البغدادى فى « الفرق بين الفرق » عن جهم أيضا أنه وصف الله « بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومحيى ومميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده . وقال : لافعل ولاعمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ودارت الرحى ، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به »[١] .

وذهب جهم بعد ذلك[٢] إلى أن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، وقال : إذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضا كان جبرا .

وكل شيء عند الجبرية (من أتباع جهم وغيره) ، مقدر أزلا ، فإن الله تعالى — فى رأيهم — خلق المؤمنين مؤمنين ، والكافرين كافرين ، وإبليس لم يزل كان كافرا ، وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحى وهكذا[٣] .

وقد بين لنا النسفى فى « بحر الكلام » ، أن الجبرية فيما يذهبون إليه من قول بالجبر ، كانوا يستندون إلى بعض شواهد نقلية ، فيقول ما نصه : « قالت الجبرية : ليس للعبد استطاعة ، والعبد مجبور على الكفر والإيمان ، يدل عليه قوله تعالى . « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء »[٤] « فإن الله تعالى أخبر أنهم لا يستطيعون العدل ، ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : « أنبئونى بأسماء هؤلاء »[٥] ، فالله تعالى أمرهم مع علمه بأنهم لا يطيقون ، وكذلك قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود »[٦] ، وقوله تعالى خبرا عن النبى : « ربنا ولا تحملنا

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٩٩ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٧ .
(٣) بحر الكلام للنسفى ، ص ١٠١ .
(٤) سورة النساء ، آية ١٢٩ .
(٥) سورة البقرة ، آية ٣١ .
(٦) سورة القلم ، آية ٤٢ .

مالا طاقة لنابه »(١) ، فلو لم يكن التكليف للعاجز جائزا ، لم يكن لهذا الدعاء معنى وفائدة . وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من صور صورة بيده كلف يوم القيامة بأن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ »(٢) .

ومن الواضح أن الجبرية تأولوا هذه الشواهد النقلية على الوجه الذى يريدون، والواقع أن الأوامر الواردة فى تلك الآيات المقصود منها بوجه عام بيان عجز الإراده الإنسانية ، على نحو لايعود الإنسان معه مغترا بإرادته ، حتى إذا ماعرف الإنسان نفسه بعجزها عرف الله تعالى بقدرته . وليس ذلك يعنى أن الإنسان لاإرادة له أصلا كما فهم الجبرية ، وإنما يعنى أن إرادة الإنسان تقوى على أشياء ولاتقوى على أشياء أخرى، فيكون هذا مدعاة لتواضع الإنسان، وتحققه بالعبودية لله ، أو بعبارات أخرى يكون هذا مدعاة لمعرفته حدوده مع الله فلا يتعداها .

ويشبه مذهب الجبرية من متكلمى الاسلام المذهب الفلسفى المعروف بمذهب القضاء والقدر (Fatalisme) الذى يقرر أصحابه أن الانسان لاقدرة له على توجيه مجرى الحوادث فى الكون من حيث أنها جميعا مقدرة قبلا ، ونجد أصحابه راضين رضاء تاما بمجارى الأقدار ، وخاضعين كل الخضوع للإرادة الالهية العليا السارية فى الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة (Libre Arbitre) فى الانسان . وإن شئت قلت أيضـــا إن الجبرية يؤمنون بسبق التقدير (Predestination) وهو من الناحيه الثيولوجية يعنى أن كل فرد قد قدر له مصيره منذ الأزل إما بالنجاة أو بالعذاب »(٣) .

---

(١) سـورة البقـرة ، آية ٢٨٦ .
(٢) بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، ص ٥١ — ٥٢ .
(٣) انظر
Lalande (A.) : Vocabulaire technipue de la Philosophie, Paris 1947, Art. "Fatalisme" et "Prédestination".

ولم تجد عقيدة جهم بن صفوان ومن تابعه فى قوله بالجبر قبولا عند المسلمين ، « فقد كفره المعتزلة فى نفى الاستطاعة ، وكفره أهل السنة بنفى الصفات وخلق القرآن ونفى الرؤية »(١) على حد تعبير المقريزى، والواقع أن أهل السنة لم يرفضوا مقالات جهم فى نفى الرؤية فحسب ، وإنما هم قد رفضوا مقالته فى الجبر أيضا ، ولما جاء الأشعرى نجده وقد أيد حل أهل السنة المشكلة ، وهو الحل الذى يتوسط بين رأيى المعتزلة والجبرية ، على النحو الذى سنتبينه فيما يلى :

٦ — اراء المتوسطين بين الجبر والاختيار :

ارتأى أهل السنة والجماعة — على العكس من المعتزلة — أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيرا كانت أو شرا(٢) . فالعبد — فى رأيهم — بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل عليه قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »(٣) وهو دليل على أنه خلق أنفسنا وأعمالنا .

وقد رأى أهل السنة — فى معرض التدليل على رأيهم — أنه إذا قيل إن العبد خالق لعمله ، فإن ذلك يؤدى إلى أن يكون الخالق اثنين ، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله فى الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله فى الخالقية يكفر ، يدل على ذلك قوله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديرا »(٤) ، وكذلك قوله تعالى : الله خالق كل شيء »(٥) ، وفعل العبد شيء .

---

(١) خطط المقريزى ، ج ٤ ، ص ١٧٠ .

(٢) انظر : بحر الكلام للنسفى ، ص ٤٠ — ٤١ ، وانظر ص ٥٩ — ٦١ وما بعدها من هذا البحث فى التعريف بأهل السنة والجماعة .

(٣) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٤) سورة الفرقان ، آية ٢ .

(٥) سورة الزمر ، آية ٦٢ .

على أن السنة والجماعة ، يثبتون الإنسان ، مع ذلك ، استطاعة تحدث من الله تعالى للعبد أهل مقارنة الفعل ، لا مقدمة على الفعل، ولا متأخرة عنه، وهذا يعنى عندهم ان الإنسان مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ،وبقوته وتوفيقه ، فالإنسان عندهم إذن مخير مستطاع . وذلك أن الله إذا وجد من الإنسان الجهد والقصد والنية والاكتساب فى المعصية أجرى خذلانه له ، لنيته وقصده ، وبذلك يستحق العقوبة على فعل نفسه ، أما إذا وجد الله تعالى الإنسان متنويا للطاعة قاصداً إليها مجتهداً فى سبيلها ، فإنه فى هذه الحالة يجرى عونه وتوفيقه مع فعل هذا الإنسان ، فيستحق بذلك الثواب . ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجبر العباد على المعصية ، ثم يعذبهم ، كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلما من الله وجوراً ، والله منزه عن الظلم والجور.

هذا ، ويختلف رأى أهل السنة والجماعة فى العدل عن رأى المعتزلة ، فالعدل عند أهل السنة والجماعة هو أن الله عدل فى أفعاله ، بمعنى أنه متصرف فى ملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل عندهم هو وضع الشىء فى موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم بضده ، فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف . أما على مذهب المعتزلة ، فالعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة(١) .

وقد جاء رأى أهل السنة والجماعة فى مشكلة الجبر والاختيار وسطا بين طرفين هما الجبرية والمعتزلة ، وإلى ذلك يشير البغدادى بقوله : « وقالوا

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٢ .

(أى أهل السنة والجماعة) فى الركن السادس ، وهو الكلام فى عدل الإله سبحانه وحكمته ، إن الله سبحانه خالق الأجسام ، والأعراض خيرها وشرها ، وإنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله ، خلاف قول من زعم من القدرية إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد ، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم ، فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك بربه لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التى هى الحركات والسكون فى العلوم والارادات والأقوال والأصوات . وقد قال الله عز وجل فى ذم أصحاب هذا القول : « أم جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شىء ، وهو الواحد القهار »(١) . ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس هو بفاعل ولا مكتسب فهو جبرى . والعدل خارج عن الجبر والقدر . ومن قال إن العبد مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، فهو سنى عدلى منزه عن الجبر والقدر »(٢) .

مما سبق يتبين أن أهل السنة والجماعة يؤمنون بأن الله خالق أفعال الانسان ، وهم بذلك يخالفون المعتزلة فى أن الانسان خالق لها ، وهم لا يؤمنون فى نفس الوقت بما قال به الجبرية من أن الانسان لا قدرة له أصلا ، وإنما هم يرون أن الانسان مكتسب لفعله ، والله سبحانه خالق لكسبه .

ولما جاء أبو الحسن الأشعرى انحاز إلى أهل السنة والجماعة ، وحاول أن يعمق فكرتهم فى صدد مشكلة الجبر والاختيار على أساس فلسفى .

أثبت الأشعرى(٣) أن لله إرادة واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات

---

(١) سورة الرعد ، آية ١٨ .
(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٧ ــ ٣٢٨ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٩٦ ــ ٩٧ .

من أفعاله الخاصة وأفعال عباده ، من حيث أنها (أى أفعال العباد) مخلوقة له ، لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، والله قد أراد جميع الأفعال خيرها وشرها، ونفعها وضرها . وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل .

ومع هذا فإن « العبد قادر على أفعاله ، إذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الارادة والاختيار[1] والتفرقة عند الأشعرى راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث تكون متوقفة على اختيار القادر . ومن هنا قال الأشعرى إن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة .

ويرى الأشعرى بعد ذلك أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ، وذلك لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت القدرة الحادثة فى قضية الحدوث ، لأثرت فى قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لاحداث الألوان والطعوم والروائح ، كما تصلح لإحداث الجوهر والأجسام ، فيؤدى ذلك إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة .

ويبين الشهرستانى كيفية صدور الفعل عن الانسان فى رأى الأشعرى قائلا إن الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذ أراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل « كسبا » ، فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته[2] .

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ — ٩٧ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٧ .

ومن هنا عرفت نظرية الأشعرى بنظرية « الكسب » ، فالله عنده خالق كل شيء بما فى ذلك أفعال الانسان ، وبعبارة أخرى ، أفعال الانسان لله خلقاً وابداعاً، وللانسان كسبا واختيارا بقدرته الحادثة ، والى هذا يشير المقريزى فى خططه قائلا. « قال (أى الأشعرى) : وجميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى ، ومكتسبة للعبد ، والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد »[1] .

ومن الواضح أن رأى الأشعرى بصدد الارادة يقوم على أساس من الشعور النفسى فكان الأشعرى يخشى القول بأن الانسان حر فى أفعاله فيؤدى ذلك إلى القول بوجود خالقين : الله والانسان ، وكان لا يريد القول بأن الانسان مجبور فى أفعاله فينتهى الأمر به الى مناقضة ما يحس به الإنسان من القدرة على الفعل ، فلم يكن أمامه الا التوسط بين طرفى الجبر والاختيار ، وحل المشكلة على أساس من الشعور ، بعدم اغفال ما يحســــه الانسان فى نفسه من ارادة وقدرة على الأعمال الاختيارية من جهة ؛ وعدم اغفال الايمان بأن الله خالق كل شيء من جهة أخرى.

---

(١) خطط المقريزى ، ج ٤ ، ص ١٨٧ .

الفصل الخامس

مشكلة السمع والعقل

١ - تمهيد :

كانت مشكلة منزلة العقل من السمع من المشكلات الهامة فى تاريخ الفكر الإسلامى فقد عنى بها المتكلمون والفلاسفة على اختلافهم ، وقدموا لها الكثير من الحلول .

فالمتكلمون كانوا يريدون البحث فى صلة العقل بالشرع ، وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع العقل ، وإلى أى حد يمكن أن يعول على العقل فى مجال التشريع والعقائد . أما الفلاسفة فكانوا يرمون من بحثهم فى هذه المشكلة إلى إظهار أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ماجاءت به الشريعة فلا خلاف إذن بين الفلسفة التى تستخدم منهج العقل ، والشريعة المستندة إلى الوحى .

ومحاولة المتكلمين البحث فى علاقة الشرع بالعقل إسلامية النشأة والطابع فقد حث القرآن العقول على تدبر ما فى الكون من آيات ، ودعا إلى استخدام العقل صراحة ، من أجل الوصول إلى الإيمان ، فكان المتكلمون فى محاولتهم تلك فى نطاق الشرع تماما .

أما محاولة الفلاسفة التوفيق بين الدين والعقل ، فلا تخلو فى رأينا من تكلف ظاهر ، فقد كان الفلاسفة معجبين بأرسطو وبغيره من الفلاسفة أيما إعجاب ،

تكلفوا فى أن يظهروا الفلسفة اليونانية وكأنها متفقة مع الدين ، واستخدموا فى هذا الصدد ضروبا من التأويلات للنصوص ، فى معرض التدليل على آرائهم ، لا يقرهم عليها علماء الشرع من متكلمين وفقهاء ، وكما اصطنعوا فى هذا السبيل نظريات بعيدة عن روح الاسلام فى بعض الأحيان(١) .

وجدير بالذكر أن مشكلة السمع والعقل لم تشغل مفكرى الإسلام فحسب ، وإنما قد شغلت أيضاً مفكرى اليهودية والمسيحية، وكان لها فى العصور الوسطى فى أوربا أهمية كبيرة .

وهناك اتجاهات ثلاثة فى هذه المشكلة عند متكلمى الاسلام ، فالاتجاه الأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع ، وهو اتجاه المعتزلة ، والاتجاه الثانى يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها ، ولا يجعلون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع، ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن نحا نحوهم ، والاتجاه الثالث يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين ، فيجعل الشرع متقدما على العقل ، ولكنه مع ذلك يجعل العقل مدخلا فى فهم الشرع ، وهو اتجاه أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية .

٢ — رأى المعتـــزلة :

ذهب المعتزلة إلى القول بأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكاليف فهو ألطاف البارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختباراً « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة(٢) » . (٣)

---

(١) وذلك مثل نظرية الفارابى فى أن النبى والفيلسوف يستمدان من مصدر واحد هو العقل الفعال ، فاذا كان ذلك كذلك ترتب عليه ألا يكون ثمة خلاف بين وحى النبى وحكمة الفيلسوف .

(٢) سورة الأنفال ، آية ٤٢ .

(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٥ .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (أى من غير تبليغ)، وإن قصر الانسان فى هذه المعرفة استوجب العقوبة أبدا، والانسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، وعندئذ يجب عليه الأقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور[1].

أما النظام فإنه يرى أن الانسان إذا كان عاقلا متمكنا من النظر فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال.

وقال النظام أيضاً بتحسين العقل وتقبيحه فى جميع ما يتصرف فيه الانسان من أفعاله، وأضاف إلى ذلك قوله. إنه لابد من وجود خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام، والآخر بالكف، وبذلك يصح الاختيار[2].

ومن الذين قالوا بتحسين العقل وتقبيحه ووجوب معرفة الله بالعقل من المعتزلة أيضا بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢٢٦ ﻫ) الذى ذهب إلى القول بأن « المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال[3] » والجعفران (جعفر بن حرب الثقفى سنة ٢٣٤ ﻫ، وجعفر بن مبشر الهمدانى المتوفى سنة ٢٣٦ ﻫ) اللذان « قالا فى تحسين العقل وتقبيحه إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتا التخليد واجبا بالعقل[4] » . وثمامة بن أشرس (المتوفى سنة ٢١٣ ﻫ) الذى قال بتحسين العقل وتقبيحه، وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع كأصحابه، إلا أنه زاد عليهم — كما يقول الشهرستانى — بأن قال « من الكفار من

---

(١) الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٢.

(٢) الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٨.

(٣) الملل والنحل، جـ ١، ص ٦٥.

(٤) الملل والنحل، جـ ١، ص ٧٠.

لا يعلم خالقه وهو معذور » وقال: إن المعارف كلها ضرورية ، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فليس هو مأموراً بها ، وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوانات (١) »..

حتى إذا كنا مع أبي علي الجبـائي (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ) وابنه أبي هاشم (المتوفى سنة ٣٢١هـ) ، وهما من متأخرى المعتزلة ، وجدناهما يمعنان في تأكيد سلطة العقل ، وإثبات شريعة عقلية إلى جانب الشريعة النبوية ، وفي ذلك يقـول الشهرستاني عنهما : « واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر (٢) » .

وقد بدت تلك النزعة العقلية عند المعتزلة أيضاً في مجال أصـول الفقـه ، فالمصنفون منهم في أصول الفقه ، قد جعلوا العقل حاكما شرعيا ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والندب والاباحة والكراهية والتحريم وفق الحسن والقبح العقليين (٣) ، والحسن عندهم حسن ، لا لأن الشرع قد أمر به ، وإنما لأن الحسن ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحا لأن الشرع نهى عنه . وإنما لأن القبح ذاتي فيه .

وهكذا كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع ، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظمى ، وأوجبوا ما يأتي به من معرفة الله ومعرفة الخير والشر والحسن والقبح وشكر النعم قبل ورود السمع ، وزادوا على ذلك أن من قصر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق العقوبة من الله .

ومن الطريف أيضاً أن المعتزلة لم يقصروا بتفاوت العقول ، وهم قد سبقـوا

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١ .
(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨١ .
(٣) قارن : الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

بذلك الفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes) الذى يعتبر رائد العقليين فى الفلسفة الحديثة ، والذى قال : «العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس[١]» وقد عثرنا على نص للنسفى يبيّن لنا فيه إيمان المعتزلة بأن الناس سواسية فى العقل ، ويقارن فيه بين نزعتهم العقلية ونزعة أهل السنة ، قائلا : «والعلم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل ، وعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء ، وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بخلاف ما قالت المعتزلة : الناس فى العقل كلهم سواء . وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعاً ، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، وأصحاب الكهف رضى الله عنهم ، حيث قالوا : «ربنا رب السموات والأرض لن ندعوَ من دونه إلهاً لقد قلنا إذاً شططا[٢]» أى قولا بعيداً عن الحق . . . »[٣]

٣ — آراء الحشوية والظاهرية :

ذهب الحشوية[٤] ، وهم فريق من المتمسكين بظاهر النصوص ، إلى أنه لا مدخل للعقل فى معرفة الله ، فوقفوا بذلك فى الاتجاه المضاد للمعتزلة ، وقد صور لنا ابن رشد موقفهم هذا قائلا : «أما الفرقة التى تدعى الحشوية ، فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده ، الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيمانا ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل»[٥] .

---

(١) عبارة ديكارت بالفرنسية :

«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée» Discours de la méthode, Première partie, Oeuvres, Ed. Joseph Gilbert, p. 11.

(٢) سورة الكهف ، آية ١٤ .

(٣) بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، ص ٥ — ٦ .

(٤) قارن ص ١٠٩ — ١١١ من هذا البحث .

(٥) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٣١ .

وطبيعى أن يوجه ابن رشد طعنة على هذه الفرقة باعتباره فيلسوفا يؤمن بقدرة العقل ، وهو لذلك يقول : «وهذه الفرقة (الحشوية) الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع ، مفضية إلى معرفة وجود الله . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع . . »[١] .

وذهب الظاهرية ، وهم أصحاب مدرسة فقهية ، أسسها داود بن على الأصفهانى الظاهرى (المتوفى سنة ٢٧٠ هجرية) إلى التمسك أيضا بظواهر النصوص الدينية ، ورفض الرأى والقياس ، وهم بذلك أيضاً كانوا يقفون ضد المعتزلة فى اتجاههم العقلى ، وقد أيد ابن حزم الأندلسى فيما بعد اتجاه هذه المدرسة فى الأندلس ودافع عن آرائها ، وقد صور لنا الشهرستانى موقف داود الظاهرى قائلا : «ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهانى وغيره من لم يجوّز القياس والاجتهاد فى الأحكام . وقال : الأصول هى : الكتاب والسنة والإجماع فقط ، ومنع أن يكون القياس أصلا من الأصول . وقال : إن أول من قاس إبليس ، وظن (أى داود الأصفهانى) أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة[٢] » .

وهكذا ظهر بين متكلمى المسلمين من تمسك بظواهر الشرع ، ونفى أن يكون للعقل مدخلا فى التشريع اجتهـاداً ، ولا شك أن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون اتجاهاً لا عقليـا (Antirationaliame) ، يبتعد عن روح الإسلام ابتعـاداً واضحا ، فالإسلام ، بل أى شريعة من الشرائع — كما يقول الشهرستانى — « لا تنضبط . . إلا باقتران الاجتهاد بهـا لأن من ضرورة الانتشار (أى انتشار الشريعة) فى العالم الحكم بأن الاجتهاد

---

(١) الكشف عن مناهج الادلة ، ص ٣١ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٢٠٦ .

معتبر ، وقد رأينا الصحابة رضى الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا »[١] .

٤ - آراء أهل السنة والجماعة :

اتخذ أهل السنة والجماعة بصدد مشكلة علاقة العقل بالشرع ، أو السمع موقفا خاصا ، مؤداه أن الواجبات الشرعية كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب[٢] .

ويتوسط أهل السنة والجماعة بين طرفين هما الحشوية والمعتزلة ، لا يعزلون العقل عن الشرع ، كالحشوية ، ولا يقدمون العقل على الشرع كالمعتزلة ، وقد بيّن الغزالى فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد »[٣] . موقفه (وهو معبر عن موقف أهل السنة والجماعة المتوسط) قائلا إن الحشية الذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كلاهما مخطىء ، فالحشوية قد مالوا إلى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا إلى الافراط ، والذى ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ، لأن البرهان العقلى هو الذى نعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ، ومَنْ لا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب ، لأن العقل يعتريه العى والحصر . وبذلك ارتأى الغزالى ضرورة استخدام العقل فى مجال الشرع مع عدم تقديمه عليه .

وقد ذهب أبو الحسن الأشعرى إلى ان « الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضى تحسينا ، ولا تقبيحا ، فمعرفة الله عز وجل بالعقل تحصل وبالسمع تجب ، قال الله تعالى: « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »[٤] ، كذلك شكر المنعم ، واثابة المطيع ، وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٢٠٦ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٢ .
(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٢ .
(٤) سورة الاسراء ، آية ١٥ .

على الله تعالى شيء ما بالفعل ، ولا الأصلح ولا اللطف .. »(١) .

وفى مجال أصول الأحكام الشرعية أيضا نجد الأشعرية يخالفون المعتزلة ، فقد رأينا المعتزلة يجعلون العقل حاكما شرعيا ، ويصنفون تلك الأحكام وفق الحسن والقبح العقليين ، أما الأشعرية فقد ذهبوا إلى القول بأنه لاحكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع ، وإلى أن ثبوت الحكم يكون بالشرع لابالعقل ، والعقل غير موجب ولا محرم . فإذا كان الأمر كذلك يكون الفعل المأمور به حسنا لأن الشرع أمر به ، ولايكون مأموراً به لأنه حسن ، والفعل المنهى عنه يكون قبيحا لأنه منهى عنه ، ولايكون منهيا عنه لأنه قبيح ، والحاكم هو الشارع ، ولادخل للعقل ، وإنما العقل لايخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعى(٢) .

وذهب الغزالى ، وهو من أئمة الأشعرية — فى كتابه « المستصفى » إلى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل لايحسن ، ولايقبح ، وأنه لاحكم للأفعال قبل ورود الشرع(٣) .

وذهب سيف الدين الآمدى — وهو أحد كبار الأشعرية وعلماء أصول الفقه — المتوفى سنة ٦٤١ هـ ، إلى ماذهب إليه المتقدمون عليه من الأشعرية فى هذه المسألة ، فهو يقول : « إعلم أنه لاحاكم سوى الله تعالى ، ولاحكم إلا ماحكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لايحسن ولايقبح ، ولايوجب شكر المنعم ، وأنه لاحكم قبل ورود الشرع(٤) .

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢) محمد عبد الرحمن عيد المحلاوى : تسهيل الوصول الى علم الاصول ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٤٤ ، وقارن أيضا : الاحكام فى أصول الاحكام للامدى ، جـ ١ ، ص ١٣٠ .

(٣) المستصفى فى أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٥٥ — ٥٦ .

(٤) الاحكام فى أصول الاحكام ، جـ ١ ، ص ١٢٣ .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكما ، وجعلوه مميزا بين الحسن والقبح فى مجال الأحكام الشرعية ،وكان الأشعرية قد جعلوا الله حاكما،ولم يثبتوا قدرة العقل على التحسين والتقبيح ، فإن الحنفية[1] (وهم من أهل السنة) قد توسطوا بين المعتزلة والأشعرية ، فى هذا الصدد ،فقالوا إن للعقل مدخلا فى معرفة حسن بعض الأشياء ، وقبحها قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى.فجميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به ، وهو لاينافى الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان مع كونه حسنا فى نفسه ، لأنه إذا نظر العقل فى ماهيته وجدها شكرا للمنعم بتوحيده ، وتصديقاً له — حسن أيضا لكونه مأمورا به .

مما سبق يتبين أن أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، لم يجعلوا للعقل تلك المنزلة التى رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعرى مثلا يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحى هو مصدر كل معرفة، كما لايوجب العقل عنده شيئاً من المعارف ولايقتضى تحسينا ولاتقبيحاً ، ولايوجب على الله شيئا ما من رعاية مصالح العباد واللطف وما إلى ذلك .

ويذكرنا رأى الأشعرى وأصحابه فى هذا الشأن بما ذهب إلية الفيلسوف ديكارت ، فكما ذهب الأشعرى إلى القول بأن لله خالق كل شىء ، وأنه لاحسن ولاقبح ولاخير ولاشر إلا ما اقتضته ارادة الله ، كذلك قرر ديكارت[2] أن كل شىء يعتمد فى وجوده على الله،ويستحيل أن يتصور غير ذلك ، وليس الأمر متعلقا بما هو موجود فقط ، وإنما ليس من نظام ولا قانون ولا دافع من دوافع الخير أو

---

(١) تسهيل الوصول الى علم الاصول ، ص ٤٥ .

(٢) Descartes : Réponses aux sixièmes objections, VIII, Oeuvres, P. 463.

الحق إلا وهو خاضع لله . ويعبر ديكارت عن رأيه هذا بعبارات أخرى فيقول : إن الأشياء المتصفة بأنها خيرة جداً يعود السبب فى خيريتها إلى ماأراده الله » ، ثم يقول أيضاً مانصه : « وإذن فإنه لاينبغى أن تظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على العقل الإنسانى أو على وجود الأشياء ، وإنما على الإرادة الإلهية فقط(1) » .

(1) Oeuvres de Descartes, p, 464.

ثبت المراجع

مراجع الكتاب

(ا) المراجع العربية :

١ — القرآن الكريم .

٢ — كتب الصحاح .

٣ — ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة ، أربعة مجلدات ، بيروت ١٣٧٣هـ = ١٩٥٤ م .

٤ — ابن الأثير : الكامل ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٥ — ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، القاهرة ، بولاق ، ١٣٢١ هـ .

٦ — ابن تيمية : العقيدة الحموية .

٧ — ابن تيمية : جواب أهل الايمان ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

٨ — ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، القاهرة ، نشر الخانجى ، ١٣٤٠ هـ .

٩ — ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

١٠ — ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، المطبعة البهية ، بدون تاريخ .

١١ — ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، القاهرة ١٣٢٨هـ = ١٩١٠ م .

١٢ — ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

١٣ — ابن عبد ربه : العقد الفريد ، القاهرة ١٩٤٠ .

١٤ — ابن قتيبة : كتاب المعارف ، طبعة المطبعة الإسلامية .

١٥ — ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين .

١٦ — ابن المرتضى . المنية والأمل ، حيدر آباد ١٣١٦ هـ .

١٧ — ابن نباته : سرح العيون .

١٨ ابن النديم : الفهرست ، ليبزج ١٨٧٢ م .

١٩ — أبو الحسن الأشعرى الإبانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ
٢٠ — أبو الحسن الأشعرى : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب رتشارد يوسف مكارثى ، مع ترجمة له إلى الانجليزية ، بيروت ١٩٥٢ م.
٢١ — أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، نشر ريتر ، استانبول ١٩٢٩ م
٢٢ — أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ .
٢٣ — أبو المعين النسفى : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .
٢٤ — أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م
٢٥ — أحمد رافع الحسينى الطهطاوى : كال المناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
٢٦ — الآمدى (سيف الدين) : الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٣ هـ = ١٩١٤ م
٢٧ — الإيجى (عضد الدين) : المواقف ، طبع استانبول ، ١٢٨٩ هـ .
٢٨ — البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م
٢٩ — التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النفسية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ = ١٧٣٩ م .
٣٠ — التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون .
٣١ — الجرجانى : التعريفات .
٣٢ — حسن صديق خان ، أبجد العلوم .
٣٣ — الخياط المعتزلى : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق ونشر الدكتور نيبرج ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .
٣٤ — دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٤ م.

٣٥ — الذهبي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٣٦ — الرازى (فخر الدين) : التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٣٧ — الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٩٣٨ م .

٣٨ — الرازى (فخر الدين) : المسائل الخمسون فى أصول الكلام ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ

٣٩ — زهدى جار الله : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ م .

٤٠ — سيد مرتضى بن داعى حسنى رازى : تبصرة العوام فى معرفة مقالات الانام ؛ طبع طهران بالفارسية ، ١٣١٣ هـ .

٤١ — الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق سيد كيلانى ، القاهرة ١٩٦١ م .

٤٢ — طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة .

٤٣ — عبد الجبار (القاضى) : المغنى فى أصول الدين (الدار المصرية للتأليف والترجمة) .

٤٤ — عبد الجبار (القاضى) : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمى ومراجعة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ١٩٦٥ .

٤٥ — على سامى النشار (الأستاذ الدكتور) . نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٥٤ م .

٤٦ — الغزالى : المنقذ من الضلال بهامش الانسان الكامل للجيلى ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

٤٧ — الغزالى : الاقتصاد فى علم الاعتقاد .

٤٨ — الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

٤٩ — الكستلى : حاشية على شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٩٣٩ م .

٥٠ — محمد أبو زهرة (الشيخ) : تاريخ المذاهب الاسلامية .

٥١ — محمد البهى (الأستاذ الدكتور) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى، القاهرة ١٩٤٨ م .

٥٢ — محمد حسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ١٣٧٧ م .
٥٣ — محمد رشيد رضا : الخلافة أو الامامة العظمى .
٥٤ — محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
٥٥ — محمد عبد الرحمن عبد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، القاهرة ١٣٤١ هـ .
٥٦ — محمد عبد الهادى أبو ريدة : (الأستاذ الدكتور) . إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م
٥٧ — محمد عبده (الأستاذ الامام) : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ .
٥٨ — مرتضى العسكرى : عبد الله بن سبأ ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
٥٩ — المسعودى : مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩ .
٦٠ — مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ م .
٦١ — المقريزى : الخطط ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
٦٢ — الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦ م
٦٣ — النوبختى : فرق الشيعة ، نشر ريتر . ليبزج ١٩٣١ م .
٦٤ — الهروى (أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد) : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(ب) المراجـــع الأجنبية :

(1) Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans.

(2) Huges : Dictionary of Islam, London 1935.

(3) Macdonald : Dvelopment of Muslim Theology, jurisprudence and constitutional theory, New York 1926.

(4) Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1947.

(5) Rénan : Averroes et l'averroisme, Paris 1860.

(6) Tritton : Muslim Theology, London 1947.

(7) Watt : Free will and predestination in early Islam, London 1948.

(8) Wensinck : The Muslim Creed.

(9) Encyclopedia of Islam.

فهارس

الاعـــلام والفرق والطوائف والمذاهب

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والطوائف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، وبعد:

إذا قلنا «فلسفة إسلامية»، فإننا نعني بذلك تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط: إما بالدفاع عن عقائده، أو بالتفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية واستنباطها من أدلتها أو أصولها، أو بالعناية بجانب التذوق الروحي لأحكامه وأخلاقه، أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين. فعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، ويعرف علمهم باسم «علم الكلام»، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها، وكيفية استنباطها عن أدلتها هم الأصوليون، ويعرف علمهم باسم «علم أصول الفقه»، والذين عنوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس من التجربة الروحية العميقة هم الصوفية، ويعرف علمهم باسم «علم التصوف»، أو «علم الحقيقة»، أو «علم السلوك»، والذين وفقوا بين الاسلام وبين فلسفات أخرى أجنبية أعجبوا بها كالفلسفة اليونانية هم الفلاسفة الخلص أو الحكماء، ويطلق على فلسفتهم أحياناً إسم «الحكمة».

إذا اتضح هذا يمكننا التمييز بين نوعين من الفكر الفلسفي في الاسلام: أولهما الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، وهذا الفكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح، وثانيهما الفكر الفلسفي الخالص، وهذا الفكر الأخير يقتضي معالجة المسائل المعروضة للبحث على نحو خاص، بصرف النظر عن ارتباط هذه

المسائل أساسا بالشرعيات أو عدم ارتباطها . فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمناهج المتكلمين والأصوليين والصوفية ، وفيه تأثر فلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية عامة وبأرسطو خاصة ، وفيه أيضا تظهر قدرة فلاسفة المسلمين على الابتكار ، ولكنه ابتكار محدود إذا قسناه بابتكار المسلمين فى مجال علومهم الشرعية ، ومن هنا لا يمكن فى رأينا أن تعطى صورة للفكر الفلسفى فى الاسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخلص وحدهم .

وكتابنا هذا يقتصر على ناحية من نواحى الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية وأعنى بها ناحية علم الكلام ، وهى ناحية فطن بعض الدارسين من المستشرقين إلى أهميتها ، وذلك مثل رينان الذى ذهب إلى القول بأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغى أن تلتمس عند فرق المتكلمين ، وفى علم الكلام بنوع خاص ، كما قرر دوبها أيضا أن مذاهب كمذاهب المعتزلة والأشعرية لا يمكن أن تكون إلا ثمار بديعة من ثمار العقل العربى . والحق أن متكلمى الاسلام ، خصوصا المتأخرين منهم ، لم يقفوا عند حد تقرير العقائد ، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض فى مسائل هى أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخالصة وفى مسائل طبيعية اعتبروها مقدمات للعلم ، كالبحث فى الجواهر والأعراض والجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة وطبائع الموجودات بوجه عام ، وهى مسائل وإن كان بينهما وبين تقرير العقائد على وجه عقلى بعض الصلات ، إلا أنهم عالجوها أحيانا معالجة متحررة تدعو إلى الاعجاب .

ويشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول ، عالجنا فى الأول منها مسألة نشأة علم الكلام ، وحاولنــــا أن نقدم فيه تعريفا للعلم يظهرنا على موضوعه ومنهجه وغايته ، ويميز لنا بينه وبين غيره من العلوم الشرعية المصطبغة بالصبغة الفلسفية كأصول الفقه والتصوف ، ثم تحدثنا فيه عن عوامل نشأته المختلفة بشىء من التفصيل . وفى الفصول الأربعة التالية تحدثنا عن مشكلات كلامية أربع هى أبرز ما عالجه المتكلمون من مشكلات ، وهى الامامة ، والذات والصفات ، والجبر والاختيار ،

والسمع والعقل . وبينا أن مشكلة الامامة ، ولو أنها ليست داخلة فى نطاق العقائد عند أهل السنة ، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها فى كتبهم الكلامية ، كما بينا أن هذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم مباشرة ، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها ، فهى من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعا سياسيا سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعا عقائديا .

ومنهجنا فى دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك التى عرضنا لها إلى أصلها من الكتاب والسنة ، ثم نمضى معها فى أدوارها ومراحلها المختلفة ، مع المقارنة بين آراء الفرق المختلفة فيها ، ومع مراعاة التطور التاريخى لها داخل الفرقة الواحدة ، والإبانة عن أوجه تأثر المفكرين فيها بعناصر أجنبية ، إن وجد هذا التأثر .

ولم يغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا فى التقريب بين مذهبى أهل السنة والجماعة والشيعة الإثنى عشرية ، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما ليس بذى خطر .

ونحن نؤمن بعد هذا بأن إلقاء الأضواء على مختلف نواحى التراث الاسلامى يحقق للمجتمع فوائد شتى فى هذا العصر ، فهو يجعلنا أكثر تفهما لماضينا ، وأكثر وعيا بقيمة وأصالة ذلك التراث . واستلهام تراثنا الفكرى من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية فى حاضرنا ومستقبلنا على السواء ، خصوصاً ما كان منه متعلقا بالعقائد والأخلاق والتهذيب الروحى للافراد ، فهذا كله لا جدوى من استعارة نظرياته من الخارج ، وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية . وفى سبيل نهضة مجتمعنا الراهن ، يتعين علينا أن نذكر دائما أن الطاقات الروحية

التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا الثابتة من أديانها السماوية ، أو من تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات » .

ونحن نرجو أن نكون ، بما بذلنا من جهد فى هذا الكتاب ، قد كشفنا عن جانب من جوانب التراث الحضارى الاسلامى . كما نرجو أن يكون فيه فائدة لباحث ، أو عون لمستزيد . والله نسأل أن يوفقنا ، وإليه يرجع الأمر كله ؟

ابو الوفا الغنيمى التفتازانى
استاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

محتويات الكتاب

صفحة